

# Fichtes Transzendentalphilosophie

Ein urteilstheoretischer Ansatz zum Begriff  
des Objekts

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie  
an der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von

Chiu Yui Plato Tse

aus Hong Kong

2017

Erstgutachter: Prof. Dr. Günter Zöller

Zweitgutachter: Prof. Dr. Ives Radrizzani

Datum der mündlichen Prüfung: 31.05.2017

# Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung .....	5
1.1 Philosophiegeschichtliche Hintergründe der Wissenschaftslehre .....	5
a. Kant .....	7
b. Reinhold .....	10
c. Maimon .....	13
1.2 Die Problematik des Objektbegriffs und ihre moderne Relevanz .....	16
1.3 Gang der Untersuchung .....	19
1.4 Reflexion als Methode .....	22
2 Die Grundsätze und ihr Bezug zum Urteil .....	26
2.1 Überblick über die Struktur der GWL .....	26
2.2 Der grundlegende Zusammenhang der Grundsätze .....	29
2.3 Der erste Grundsatz – Das Setzen der Urteilseinheit .....	32
2.4 Der zweite Grundsatz – Das Setzen des Gegenstandes .....	38
2.5 Der dritte Grundsatz als Grundform der synthetischen Einheit .....	42
Fazit .....	49
Exkurs – Ideale Merkmale der Wissenschaftlichkeit .....	50
a. Einförmigkeit .....	51
b. Kontrarität versus Kontradiktion .....	55
c. Funktionsbegriff .....	58
3 Der theoretische Teil der Grundlage und die Entstehung der Vorstellung .....	65
3.1 Kausalität, Substantialität und Wechselwirkung .....	66
3.2 Mittelbarkeit und Bestimmbarkeit .....	82
3.3 Die Streitfrage des Realismus und Idealismus .....	85
3.4 Die Deduktion der Vorstellung .....	93
3.5 Der Zusammenhang der Vermögen .....	99
Fazit .....	105
Exkurs – Kants Konzeption der synthetischen Einheit der Apperzeption und Fichtes urteilstheoretische Umsetzung .....	106
a. Kant .....	106
b. Fichte .....	114

4 Der praktische Teil der Grundlage und ihre Relevanz in der Gegenwart.....	122
4.1 Die skeptische Herausforderung im naturalistischen Licht .....	123
4.2 Der praktische Vereinigungspunkt: das Streben und das zweifache Objekt .....	128
4.3 Dritter bis achter Lehrsatz oder Streben, Gefühl und Trieb.....	137
4.4 Das Praktische als das Konstitutive .....	144
Fazit.....	150
5 Die philosophische Relevanz Fichtes aus heutiger Sicht.....	151
5.1 Zwei Perspektiven auf die Relevanz des Objekts .....	153
a. Die logische Relevanz des Objekts: Eine kontinentale Perspektive .....	153
b. Die bedeutungstheoretische Relevanz des Objekts: Eine analytische Perspektive ....	157
5.2 Moores Kritik am Idealismus.....	159
5.3 Die Gefahr der psychologistischen Reduktion .....	163
5.4 Das Frege-Geach-Problem und seine urteiltstheoretischen Implikationen.....	173
5.5 Die Notwendigkeit des Selbstvergessens.....	176
5.6 Fichte und Quine.....	179
5.7 Quines <i>gavagai</i> und Fichtes <i>Eisen</i> : Die Rettung der Vorstellung .....	189
Schlussbemerkungen.....	202
Literaturverzeichnis .....	205

# 1 Einleitung

## 1.1 Philosophiegeschichtliche Hintergründe der Wissenschaftslehre

Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) ist einer der wichtigsten Philosophen des Deutschen Idealismus – eine Einschätzung, die kaum jemand bestreiten wird. Aber wenn unter „Deutschem Idealismus“ gewöhnlich ein von Immanuel Kant (1724–1804) inspiriertes *gemeinsames* philosophisches Programm verstanden wird, das seinen „Gipfel“ bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) erreicht, besteht die Gefahr, dass andere bedeutende Philosophen wie z. B. Karl Leonhard Reinhold (1757–1823), Salomon Maimon (1753–1800) und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) unterschätzt und die Originalität bzw. das Potential ihrer philosophischen Beiträge übersehen wird. Rolf-Peter Horstmann bemerkt treffend: „It is seriously misleading, however, to look at the various philosophical theories presented by these German idealists in this way. There is no ‘from ... to ...,’ if by this is meant some kind of organic process of complementation. Rather, each of the German idealists pursued a very individual project that was guided by very special assumptions concerning what philosophy is all about.“<sup>1</sup> Die vorliegende Untersuchung teilt diese Überlegung nicht, weil sie das programmatische, das heißt Hegel’sche Verständnis vom Deutschen Idealismus in Zweifel ziehen will, sondern weil sie weniger an einem entwicklungsgeschichtlichen, sondern eher an einem *systematisch-theoretischen* Zugang interessiert ist. Im Zentrum dieser Untersuchung stehen der frühe Fichte und seine Jenaer Wissenschaftslehre (im Folgenden „WL“), die als eine Art *Transzendentalphilosophie* zu verstehen ist und als solche auf Themen zurückgreift, die mit der *Kritik der reinen Vernunft* von Kant für Aufsehen gesorgt haben.

Trotzdem muss kurz auf die philosophiegeschichtlichen Hintergründe zur Entstehung der frühen Transzendentalphilosophie Fichtes eingegangen werden, um die Thematik der vorliegenden Untersuchung genau fassen zu können. Der historische Kontext der frühen Form der Transzendentalphilosophie Fichtes ist die kantische Transzendentalphilosophie und deren Rezeption. Neben den positiven Inspirationen von Kant und Reinhold kommen auch negative Positionen von Gegnern des transzendentalen Idealismus Kants zum Tragen. Gottlob Ernst Schulzes (1761–1833)

---

<sup>1</sup> Horstmann, Rolf-Peter, „The Early Philosophy of Fichte and Schelling“. In Karl Ameriks (Hrsg.), *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2000, S. 118.

zunächst anonym erschiene Kritik – *Aenesidemus* (1792) – an Reinhold und Kant<sup>2</sup> veranlasste Fichte, eine „Aenesidemus-Rezension“ zu verfassen und dadurch die Grundgedanken seiner WL zu formulieren. Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) richtete gegen 1799 ein offenes Sendschreiben an Fichte, dessen Nihilismusvorwurf einen unübersehbaren Einfluss auf die weitere Entwicklung und Darstellung der WL nach der Jenaer Zeit hatte. Die WL ist nicht als ein einzelnes Werk Fichtes entstanden, vielmehr ist sie ein langjähriges Projekt, das in seiner Laufbahn verschiedene (und meist mündliche) Darstellungen erhalten hat. Die erste und zugleich die letzte Veröffentlichung der WL in Buchform, die Fichte selbst zu Lebzeiten publiziert hat, ist die zuvor als Handschrift für seine Zuhörer ausgedruckte *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (erste Ausgabe 1794/95, zweite Ausgabe 1802; im Folgenden „GWL“). Neben der GWL sind in der Jenaer Zeit noch andere, nicht weniger bedeutende Werke erschienen, wie z. B. die *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796) und *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798). Aus thematischen wie auch aus pragmatischen Gründen werden sie aber nicht in die vorliegende Untersuchung einbezogen.<sup>3</sup> Der Text, den es zu interpretieren gilt, ist grundsätzlich (aber nicht nur) die GWL. Obwohl andere Quellen, wie *Eigene Meditationen über Elementarphilosophie / Practische Philosophie* (1793), *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* (1794), die „Rezension des Aenesidemus“ (1794) und die *Vorlesung über Logik und Metaphysik* (1797), und auch Werke aus den kritischen Anhängen und Popularschriften Fichtes in gewissem Maße berücksichtigt werden, liegt der systematische Fokus eindeutig auf der GWL.

---

<sup>2</sup> Schulze, Gottlob Ernst, „Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie nebst einer Vertheidigung des Scepticismus gegen die Anmaaßungen der Vernunftkritik“. In *Neudrucke seltener philosophischer Werke*. Bd. 1. Hrsg. von der Kantgesellschaft. Berlin: Reuther & Reichard, 1911.

<sup>3</sup> Die GWL wird auch nicht von der *Wissenschaftslehre nova methodo* überschattet. 1802 autorisierte Fichte den Neudruck der GWL, und im Vorbericht zur zweiten Auflage stellt er fest, dass die GWL „durch keine neue völlig überflüssig, und entbehrlich gemacht werden könne“ und dass „in ihr mehrere Hauptpunkte mit einer Ausführlichkeit, und einer Klarheit vorgestellt [sind], welche je zu übertreffen der Verfasser [Fichte] keine Hoffnung hat.“ GA I/2: 461. Vorliegend werden die Werke Fichtes sowohl aus der *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von Reinhard Lauth u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012 als auch aus *Fichtes Werke*. Hrsg. von Immanuel Hermann Fichte. Berlin: de Gruyter, 1971 zitiert. Die GWL befindet sich in beiden Ausgaben: GA I/2: 251–451; SW I: 84–328.

Die kritische Reaktion von Schulze bringt Fichte dazu, sich kritisch mit der Elementarphilosophie Reinholds auseinanderzusetzen, und der Nihilismusvorwurf Jacobis zwingt Fichte, über die Scheinbarkeit und Bildlichkeit des Wissens hinaus auch mit dem Nichtwissen bzw. dem Glauben an das Unbedingte zurechtzukommen. Auf die historische Auseinandersetzung mit Jacobi wird später noch einzugehen sein, in die Erläuterung des Entstehungshintergrunds wird sie jedoch noch nicht einbezogen. Neben Kant und Reinhold soll vielmehr die Kritik Maimons an Kant, mit der sich Fichte in der GWL auseinandersetzen muss, in Betracht gezogen werden. Die Konstellation der Einflüsse, die Günter Zöller in seiner Einführung *Fichte lesen* präzise benennt,<sup>4</sup> besteht somit aus Kants Grenzbestimmung der reinen Vernunft, Reinholds Philosophie aus einem Prinzip oder seiner „Elementarphilosophie“ und der skeptischen Herausforderungen des Kantianismus durch Schulze und Maimon. Der folgende Überblick soll mit ihnen drei zentrale Faktoren der frühen Transzendentalphilosophie Fichtes deutlich machen: den mit Kant begonnenen Ansatz des transzendentalen Idealismus, den von Reinhold übernommenen *Systematisierungsanspruch* und den mit Maimon zum Vorschein gekommenen *Wirklichkeitsanspruch*.

#### **a. Kant**

Das unverkennbare Erbe Kants bei Fichte ist die kopernikanische Revolution der Denkart durch den transzendentalen Idealismus, wobei nicht mehr „die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte“, sondern vielmehr „der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens“.<sup>5</sup> Hier haben die Betonung der Tätigkeit und die Hochschätzung der Freiheit der Vernunft in der Fichte’schen Philosophie ihren Ausgangspunkt.

Das bedeutet jedoch nicht, dass Fichte Kant unkritisch rezipiert hätte. So fragt er zum Beispiel in der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797) mit Blick auf den Zusammenhang von intellektueller Anschauung und dem Bewusstsein des kategorischen Imperativs: „Was ist denn dies nun für ein Bewusstseyn? Diese Frage vergaß Kant sich vorzulegen, weil er nirgends die

---

<sup>4</sup> Zöller, Günter (2013), *Fichte lesen*. Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, S. 13–21.

<sup>5</sup> KrV, BXVII.

Grundlage *aller* Philosophie behandelte, sondern in der Kritik der r. Vft nur die theoretische, in der der kategorische Imperativ nicht vorkommen konnte; in der Krit. d. prakt. Vft nur die praktische, in der es bloß um den Inhalt zu thun war, und die Frage nach der Art des Bewusstseyns nicht entstehen konnte.“<sup>6</sup> Es ist klar, dass die zwei Einleitungen in die WL nicht zu der GWL sondern vielmehr zu seinem etwas späteren Versuch einer neuen Darstellung der WL gehören. Aber diese Tatsache soll uns nicht verhindern, die zitierte kritische Einstellung zu Kant auch der GWL zuzuschreiben. Das Sollen der Übereinstimmung des Objekts mit dem Ich, welches im praktischen Teil der GWL als Folge der Zusammensetzung der Endlichkeit und Unendlichkeit des Ich erörtert wird, identifiziert Fichte als Kants kategorischen Imperativ. Insofern ist die Abarbeitung der GWL bereits ein Exemplar seiner kritischen Kant-Rezeption (und seiner Treue zum eigenen transzendentalen Idealismus). Trotz der methodischen Änderung der Darstellung bleibt unerschütterlich, dass die WL Fichtes die Aufstellung der „Grundlage aller Philosophie“ beabsichtigt. Während Kants Transzendentalphilosophie die Grenzbestimmung der reinen Vernunft in drei Kritiken vornimmt, die jeweils die kritische Begründung der theoretischen Philosophie, der praktischen Philosophie und der Vermittlung zwischen Natur und Freiheit zum Gegenstand hat, will Fichte mit seiner WL von Anfang an die Aufgabe auf einheitliche Weise vornehmen und dadurch beweisen, dass die Vernunft praktisch ist.<sup>7</sup>

Fichte will die praktische Dimension der Vernunft hervorheben, weil die Vernunft in seinen Augen nicht theoretisch sein kann, wenn sie nicht zugleich praktisch ist. Betrachtet man die GWL, lässt sich in ihr rasch eine Struktur erkennen, gemäß der die Grundlage des Praktischen die Grundlage des Theoretischen bedingt. Dieser Versuch einer Vereinigung der beiden unterschiedlichen Aspekte der Vernunft ist aufschlussreich, liegt ihm doch die Annahme zugrunde, dass ohne die kritische Begründung der praktischen Philosophie die kritische Begründung der theoretischen Philosophie nicht möglich ist. Dadurch erhält das Praktische eine besondere, für das Theoretische

---

<sup>6</sup> GA I/4: 225; SW I: 472.

<sup>7</sup> Vgl. GA I/2: 28; SW VIII: 425. In der Gebhard-Rezension spricht Fichte von einem Unterschied zwischen seinem und Kants System. Nach Fichtes Einschätzung ist das sittliche Gefühl für Kant nur theoretisch und bedingt, weshalb es den Willen nicht bestimmen könne; für Fichte hingegen ist es praktisch und unbedingt, und sein Beweis könnte sogar das Fundament alles philosophischen Wissens sein.



*konstitutive* Bedeutung – ein Aspekt, dem im vierten Kapitel nachgegangen wird. Hier reicht es zunächst aus zu betonen, dass für Fichte die Vereinbarkeit von Natur und Freiheit nur durch die Einheit der Vernunft begründet werden kann.

Auf diesem Grund muss Fichte nach dem ersten Prinzip der Transzendentalphilosophie suchen, das für Kant nur als ein Ideal bestehen bleibt, von Fichte hingegen in der *Zweiten Einleitung* als die transzendente Apperzeption identifiziert wird.<sup>8</sup> Auch wenn in der GWL Kants Begriff der transzendentalen Apperzeption nicht einmal auftaucht, nimmt das ursprüngliche Ich eindeutig eine entsprechende Rolle, wenn Fichte die Kategorien der Qualität und Relation aus den Handlungen des Ich herleitet. Er merkt in der GWL darüber hinaus auch an, dass die WL „ächter durchgeführter Kriticismus“ ist,<sup>9</sup> welcher die impliziten Prämissen des kritischen Verfahrens Kants aufstellt.<sup>10</sup> In dieser Hinsicht lässt sich sein idealistischer Ansatz, der von seiner Rede über das Sichsetzen des Ich bzw. die intellektuelle Anschauung geprägt ist, als eine ursprüngliche und erweiternde Konzeption der kantischen transzendentalen Apperzeption verstehen. Mit der Annahme der bestimmenden Funktion des Ich soll das Objekt der Erkenntnis nicht nur durch das Ich bedingt sein, sondern auch von diesem bestimmt werden.

Dies ist in der ersten Kritik Kants bereits insofern angelegt, als Kant das Objekt als eine Folge der Vereinigung durch die synthetische Einheit des Bewusstseins bestimmt.<sup>11</sup> Für Kant ist folglich der Gegenstandsbezug das Produkt der synthetischen Einheit des Bewusstseins. Die synthetische Apperzeption, durch die das Mannigfaltige in einen Begriff des Objekts vereinigt wird, geschieht in der Form eines Urteils, in dem das Subjekt und das Prädikat vermöge der notwendigen Einheit der Apperzeption ins Verhältnis gebracht sind. Als solches ist ein Urteil Kant zufolge nichts anderes „als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen.“<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> Vgl. GA I/4: 225; SW I: 472. „Die intellectuelle Anschauung, von welcher die Wissenschaftslehre redet, geht gar nicht auf ein Seyn, sondern auf ein Handeln, und sie ist bei Kant gar nicht bezeichnet (ausser, wenn man will, durch den Ausdruck *reine Apperception*).“

<sup>9</sup> GA I/2: 254; SW I: 89.

<sup>10</sup> Vgl. GA I/2: 396; SW I: 260. „Wird es irgendwo klar, daß *Kant* seinem kritischen Verfahren, nur stillschweigend, gerade die Praemissen zu Grunde legte, welche die Wissenschaftslehre aufstellt, so ist es hier.“

<sup>11</sup> Vgl. KrV, B137: „*Objekt* aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *vereinigt* ist.“

<sup>12</sup> KrV, B142.

Die Kopula des Urteils hat somit nicht nur die logische Funktion der Identität, sondern auch eine Funktion der Objektivität, die allem Wissen zugrunde liegt (dazu im Exkurs am Ende des dritten Kapitels). Aber die formale Operation der synthetischen Einheit der Apperzeption auf das sinnlich gegebene Mannigfaltige setzt bei Kant die Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand (und damit auch die Unterscheidung zwischen Empfindung und Begriff) voraus. Der erste Grundsatz bzw. die Tathandlung wird in der WL hingegen weder dem Verstand noch der Sinnlichkeit allein zugeschrieben. Dass Fichte eine solche grundsätzliche Trennung der Vermögen nicht voraussetzen will (und dies ist wahrscheinlich das Ergebnis des Einflusses von Reinhold und Maimon), wird offenkundig, wenn er erst im *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* die Empfindung und Anschauung abzuleiten versucht.<sup>13</sup>

Fichte ist indes weder der Einzige noch der Erste, der sich mit dem Problem der systematischen Einheit des transzendentalen Idealismus auseinandersetzt. Auf dem Weg der Suche nach dem ersten Prinzip geht Reinhold mit seiner Elementarphilosophie voran. Diese prägt die philosophische Laufbahn und die Auffassung der Transzendentalphilosophie des frühen Fichte. Reinholds Ideal einer systematischen Transzendentalphilosophie kommt bereits im Titel eines frühen Manuskripts Fichtes – „Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie“ – zum Ausdruck.

## **b. Reinhold**

Die Forderung, eine allgemeine Grundlage im Rahmen der kantischen Philosophie zu entdecken, lässt sich auf die Elementarphilosophie Reinholds zurückverfolgen.<sup>14</sup> Obwohl der Einfluss Reinholds auf Fichte nach der Erscheinung der kritischen „Aenesidemus-Rezension“ und durch die eigene Formulierung der WL zurücktritt, bleibt die systematische Forderung einer sicheren und

---

<sup>13</sup> GA I/3: 147–193; SW I: 335–391.

<sup>14</sup> Vgl. Reinhold, Karl Leonhard, *Über das Fundament des philosophischen Wissens. Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*. Mit e. Einl. hrsg. von Wolfgang H. Schrader. Hamburg: Felix Meiner, 1978, S. 71–72: „Zu dieser Wissenschaft, die ich, in wieferne sie aller *theoretischen* und *praktischen* Philosophie gemeinschaftlich zum Fundamente dient, allgemeine *Elementarphilosophie* nenne, hat zwar die Kritik der Vernunft Materialien; aber nicht einmal die Idee, geschweige denn das wirkliche *Fundament*, aufgestellt; und wenn diese Wissenschaft jemals zu Stande kommen soll: so muss die philosophirende Vernunft auf dem *analytischen Wege* noch einen Schritt weiter fortrücken, als sie in der Kritik der Vernunft gekommen ist; und dieser Schritt ist dann der letzte, den sie auf dem *analytischen Wege* zu höhern Principien thun kann. Durch ihn und nur durch ihn allein, ist das letzte und eigentliche Fundament der Philosophie entdeckt.“

einheitlichen Grundlage ein Hauptanliegen von dem philosophischen Programm Fichtes bestehen. Sie besagt, dass die Aufzählung einzelner Bedingungen der Erfahrung nicht mehr ausreicht. Reinhold ist der erste Kantianer, der die Systematisierung der kantischen Philosophie in Angriff nimmt, indem er das kantische System sowohl an einem allgemeingültigen als auch an einem allgemein geltenden (und das heißt von allen akzeptierten) Grundsatz zu orientieren versucht. Seine Elementarphilosophie dient in diesem Sinne dazu, die kritische Philosophie in einem unbedingten Satz der Bewusstseinsstruktur zu begründen. Dieses Ziel ist es, was dem oben genannten Systematisierungsanspruch zugrunde liegt.

Reinhold zufolge hat Kant in der ersten Kritik einen Grundsatz aufgestellt, den er wie folgt bestimmt: „Jedem realen Gegenstande, inwieferne er als ein solcher erkennbar seyn soll, kommen die formalen (die im Erkenntnisvermögen bestimmten Formen der Anschauung und des Begriffes) und die materialen (in dem durch Eindruck gegebenen Stoffe bestehenden) Bedingungen der Erfahrung zu.“<sup>15</sup> Diesen Grundsatz von Kant hält Reinhold für wahr und allgemeingültig, aber nicht für allgemeingeltend, weil das ihm zugrunde liegende *Fundament* noch nicht freigelegt und aufgeklärt ist. Der wahre Grundsatz der Transzendentalphilosophie ist seiner Ansicht nach von Kant noch nicht entdeckt worden. Um dieses Fundament zu enthüllen und den wahren Grundsatz aufzuzeigen, muss, so Reinhold, die grundlegende Tatsache des Bewusstseins, dass es *Vorstellung* gibt, zuerst anerkannt werden. Was der Sinnlichkeit, dem Verstand und dem Erkenntnisvermögen zugrunde liegt, ist das Vorstellungsvermögen, das in der Elementarphilosophie im Vordergrund steht. Die Anerkennung dieser Tatsache soll vor aller Skepsis schützen, denn auch Skeptiker können nicht an ihr zweifeln oder zweifeln wollen. Ist dies aber so, kann der Grundsatz, der auf dieser Tatsache beruht, als allgemein geltend angesehen werden. Mit seiner Elementarphilosophie will Reinhold somit das bislang fehlende Fundament durch den *Satz des Bewusstseins* schaffen – und damit den transzendentalen Idealismus Kants begründen. Dieser Satz – als Grundsatz der Elementarphilosophie Reinholds – lautet: „die Vorstellung wird im Bewusstsein durch das Subjekt vom Objekt und Subjekt unterschieden und auf beide bezogen.“<sup>16</sup> Der Satz versteht sich als analytisch

---

<sup>15</sup> Ibid., S. 68.

<sup>16</sup> Ibid., S. 78.

und beschreibt eine einfache Tatsache des Bewusstseins, die keiner weiteren Zergliederung und Erklärung bedarf. Er sei aber, so Reinhold, wegen der skeptischen Kritik von Schulze in Schwierigkeiten geraten.

In *Aenesidemus*, einer anonym erschienenen Rezension des Werks *Über das Fundament des philosophischen Wissens* von Reinhold, äußert Schulze eine tiefgehende Kritik an dem Satz des Bewusstseins. Er bestreitet, dass dieser analytisch sei, da nicht offenkundig sei, dass die für den Satz unentbehrlichen Relationen – nämlich Beziehen und Unterscheiden – im Bewusstsein enthalten seien. Der Satz sei vielmehr auf ein empirisches Faktum gegründet und damit von einer vorangehenden Bedingung des Gegebenen abhängig. Obwohl Fichte den Systematisierungsanspruch von Reinhold übernimmt, gibt er in seiner „Aenesidemus-Rezension“ zu, dass der Satz des Bewusstseins nicht der Grundsatz der Transzendentalphilosophie sein könne. Die skeptische empiristische Kritik Schulzes an der Elementarphilosophie veranlasst Fichte, diese selbst kritisch zu sehen. Sie bringt ihn dazu, über das im empirischen Bewusstsein gegebene Faktum hinauszugehen und so zu der die Tatsache konstituierenden *Tathandlung* zu gelangen.<sup>17</sup>

In der Rezension diagnostiziert Fichte die unrichtige Voraussetzung, dass man von einer Tatsache ausgehen muss, als den Grundfehler, den sowohl Reinhold in seiner Elementarphilosophie als auch Schulze in seiner Kritik begehen. Fichte gesteht zu, dass der Satz des Bewusstseins als Reflexionssatz (nämlich insofern Subjekt, Objekt und Vorstellung im Begriff des Bewusstseins liegen) doch analytisch ist. Aber die Handlung des Vorstellens selbst, welche durch den Satz zum Ausdruck kommt, ist eine Synthesis – ein synthetischer Akt des Bewusstseins. Diese Synthesis nennt Fichte „die höchste Synthesis“ und sogar den „Grund aller möglichen übrigen“, aber trotzdem stellt sich die Frage: „Wie ist *Synthesis* denkbar, ohne vorausgesetzte *Thesis*, und *Antithesis*?“<sup>18</sup> Wenn Synthesis das mentale Verfahren ist, wodurch Tatsache erst vorgestellt wird, gehen Thesis und Antithesis aller Tatsache voran. Sie dürfen aber nicht im Sinn der formalen logischen Bedingungen wie Identität und Negation verstanden werden, sie sind vielmehr transzendente (d.

---

<sup>17</sup> Vgl. GA I/2: 46; SW I: 12: „Rec. wenigstens glaubt sich überzeugt zu haben, dass er ein Lehrsatz sey, der auf einen anderen Grundsatz sich gründet; aus dem aber *a priori*, und unabhängig von aller Erfahrung, sich streng erweisen läßt.“

<sup>18</sup> GA I/2: 45; SW I: 7.

h. sie lassen sich nicht durch empirische Selbstbeobachtung erfahren) Handlungen des Ich, die die reale Gültigkeit des Satzes der Identität und Negation begründen. Fichtes philosophisches Konzept der Tathandlung deutet in diesem Unterschied zur Tatsache auf das innerste Wesen des Gemüts hin, welches ungeachtet aller anderen Bedingungen sich selbst setzt. Es zeigt sich so schon bei der ersten Lektüre der GWL, dass für Fichte die *Metaphysik* der WL nicht aus einem unbeweglichen Bereich der transzendenten Tatsachen und Einzeldinge bestehen kann, sondern aus einem dynamischen Bereich der Tätigkeiten der Vernunft. Die praxeologische Rede vom Setzen und Entgegensetzen bildet den Markstein der Philosophie Fichtes. Sie markiert sein Bestreben, die dogmatische Voraussetzung des Gegebenen in der Elementarphilosophie Reinholds zu beseitigen.

### c. Maimon

Der Reinhold'sche Systematisierungsanspruch, obwohl er sich hauptsächlich um die Entdeckung und Aufstellung des wahren Grundsatzes des kritischen Idealismus kümmert, betrifft unvermeidlich zugleich den Grund der Wirklichkeit der Vorstellungen, denn, wenn die Synthesis bzw. alle aus ihr folgenden empirischen Erfahrungen ihre bestimmenden Bedingungen im Gemüt haben, wie genau ist diese Beziehung der Begründung zu charakterisieren, wenn nicht durch das Prinzip der Kausalität? In dieser Manier richtet sich Maimons Kritik an Kant gegen die Anwendbarkeit der Kategorien auf das Gegebene. Fichte macht keinen Hehl aus seiner großen Bewunderung für Maimon. In einem Brief an Reinhold am Ende März/ April 1795 schrieb er: „Gegen *Maimons* Talent ist meine Achtung grenzenlos; ich glaube fest, *und bin erbötig es zu erweisen*, daß durch ihn sogar die ganze Kantische Philosophie, so wie sie durchgängig, und auch von Ihnen verstanden worden ist, von Grund aus umgestoßen ist. Das alles hat er gethan, ohne daß es jemand merkt, und indeß man von seiner Höhe auf ihn herabsieht. Ich denke, die künftigen Jahrhunderte werden unsrer bitterlich spotten.“<sup>19</sup>

Das Verdienst Maimons liegt in diesem Zusammenhang darin, dass er den angeblichen erkenntnistheoretischen Dualismus Kants, und das heißt die Voraussetzung der Trennung von Sinnlichkeit

---

<sup>19</sup> GA III/2: 282. Aus dem Kontext des Briefes ist zu entnehmen, dass Fichte damals Maimon für den Autor des *Aenesidemus* hielt.

und Verstand, problematisiert und die nachkantischen Idealisten zum Beweis der tatsächlichen Bestimmung der Vernunft auffordert. Die frühe WL Fichtes ist vor diesem Hintergrund zu sehen. Im Zentrum der skeptischen Herausforderung Maimons steht sein *Satz der Bestimmbarkeit*. In der Konsequenz lässt er sich als der Einwand eines *Wirklichkeitsanspruchs* begreifen, der die Wirklichkeit des Gegenstandsbezugs im Rahmen des transzendentalen Idealismus in Zweifel zieht.

Während die Kritik Schulzes darauf zielt, die Apriorität und Gewissheit des Systems der Transzendentalphilosophie einzufordern, stellt die Kritik Maimons die *Realität* des kantischen Systems in Frage. Die Diskursivität der Erkenntnis bei Kant erfordert es, dass objektiv gültige Begriffe erst dadurch entstehen, dass die kategorialen Verstandesbegriffe auf sinnliche Vorstellungen angewendet werden. Maimon problematisiert die damit vorausgesetzte Anwendbarkeit der Kategorien auf die durch die Sinnlichkeit gegebene Materie, denn „wie ist es begreiflich, dass Formen *a priori* mit gegebenen Dingen *a posteriori* übereinstimmen sollen?“<sup>20</sup> Die Anwendung geschieht für Kant durch den von Einbildungskraft vermittelten Schematismus. Aber dieser wendet die Kategorien nur auf die Form der Anschauung, nämlich Raum und Zeit, an, aber nicht unmittelbar auf die Materie der Anschauung, die das reale Objekt des Wissens ausmachen soll. Der Schematismus liefert auch kein Kriterium, durch das man erkennt, „was im Gegenstand an sich, und was im Erkenntnisvermögen in Beziehung auf denselben seinen Grund hat.“<sup>21</sup> Es bleibt deswegen trotz des Schematismus ein Angriffspunkt für den Skeptizismus, insofern sich objektive Begriffe auf transzendente Illusionen zurückführen lassen. In modernen Begriffen kann hier ein semantischer Skeptizismus ansetzen, da unsere symbolische Erkenntnis ihren Gegenstand nicht wirklich tangiert, womit die objektive Bezugnahme nur eine illusionäre wäre. Die Frage *quid juris*, die Maimon stellt, ist so gesehen grundsätzlich eine semantische Frage, wodurch der *Bezugspunkt* der Kategorien in Zweifel gezogen wird.

Fichte hat diese Maimon'sche Kritik an Kant wahrgenommen, und ihre Beantwortung ist eine wichtige Aufgabe für die GWL. Hier ist Peter Thielke zuzustimmen,<sup>22</sup> der in einem Aufsatz das

---

<sup>20</sup> Maimon, Salomon, *Gesammelte Werke* II, S. 63.

<sup>21</sup> *Ibid.*, S. 340–341.

<sup>22</sup> Allerdings nicht seiner Ansicht, Fichtes Beantwortung der Maimon'schen Kritik bestehe aus metaphysischem Idealismus.

philosophische Vermächtnis Maimons bei Fichte ausführlich darstellt.<sup>23</sup> Der Satz der Bestimmbarkeit, den Maimon aufstellt, hat einen entscheidenden, jedoch oft vernachlässigten Einfluss auf den Deutschen Idealismus.<sup>24</sup> An ihn erinnert der Begriff der Bestimmbarkeit bei Fichte, der seinem Prinzip der Wechselbestimmung zugrunde liegt. Dieser Satz stellt bei Maimon ein Kriterium dar, das synthetische Urteile a priori erfüllen müssen. Der Subjektbegriff und der Prädikatbegriff eines synthetischen Urteils a priori müssen in einer bestimmten Beziehung stehen, wobei die Subjektfunktion und die Prädikatsfunktion nicht verwechselt werden dürfen. Das heißt, das Subjekt muss *unabhängig* vom Prädikat gedacht werden können, während das Prädikat *nicht* unabhängig vom Subjekt gedacht werden kann.<sup>25</sup> Synthetische Urteile a priori weisen demnach eine bestimmte propositionale Struktur auf. Nur bei solchen Urteilen findet man den Beweis der Anwendung der Kategorien auf die Materie der Sinnlichkeit.

Der Satz der Bestimmbarkeit rehabilitiert die Unterscheidung von *synthetischen Sätzen a priori* und anderen Satztypen durch eine Unterscheidung zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit – bestimmt ist diejenige Relation zwischen Subjekt und Prädikat, die den Satz der Bestimmbarkeit erfüllt – und eröffnet für die Nachfolger Kants die semantische Schwierigkeit der „reellen“ und eben nicht nur willkürlichen oder formalen Gedanken. Er ist aber auch höchst problematisch, insofern das Kriterium, das der Satz festschreibt, so streng ist, dass nur mathematische Sätze es erfüllen können und es überhaupt nicht einzuleuchten vermag, wie zufällige Erfahrungsurteile dadurch zu erklären sind. Daraus folgt das bizarre Ergebnis, dass man durch den Satz die Bezugnahme auf abstrakte Gegenstände der Mathematik als wirklich erweisen kann, nicht aber die Bezugnahme auf sinnliche Gegenstände der Naturwissenschaften. Obwohl Fichte den Begriff der Bestimmbarkeit aufnimmt, steht er mit Maimon nicht überein, zumal er das Bestimmungskriterium der synthetischen Einheit nicht in der metaphysischen Beschaffenheit des Gegenstandes

---

<sup>23</sup> Thielke, Peter, Getting Maimon's Goad: Discursivity, Skepticism, and Fichte's Idealism. In *Journal of the History of Philosophy*, 39 (1), 2001, S. 101–134.

<sup>24</sup> Vgl. Lee, Seung-Kee. The Synthetic A Priori in Kant and German Idealism. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 91, S. 288–329.

<sup>25</sup> Vgl. Maimon, GW II, S. 84. „Wenn eine Synthesis von der Art ist, dass der eine Bestandteil derselben ohne Beziehung auf den andern, d. h. so wohl an sich, als in einer andern Synthesis, der andere aber nicht ohne Beziehung auf den erstern gedacht werden kann, so heißt der erste Subjekt dieser Synthesis, und der letzte Prädikat.“

sucht, sondern die *praktisch-konstitutiven* Dispositionen der Tätigkeit enthüllt, die die synthetische objektive Tätigkeit des Ich als wirklich ermöglichen.

## 1.2 Die Problematik des Objektbegriffs und ihre moderne Relevanz

Nach der obigen Kurzdarstellung der philosophiegeschichtlichen Verhältnisse soll es einem klar geworden sein, in welchem Sinn und Kontext die vorliegende Untersuchung von „Fichtes Transzendentalphilosophie“ redet. Dann stellt sich die natürliche Frage: Warum der Begriff des Objekts?

Der Begriff des Objekts erschafft den Gegenstandsbezug überhaupt. Er liegt allen besonderen objektiven Wissenschaften zugrunde und durch die WL, die eine Wissenschaft der Wissenschaft überhaupt ist, wird er selbst begründet; es ist daher wesentlich, dass die WL die Möglichkeit des *Gegenstandsbezugs* der Vorstellung *a priori* beweist. Von diesem Hauptanliegen ausgehend ist das Interesse im Folgenden *prima facie* erkenntnistheoretisch und nicht moralphilosophisch.<sup>26</sup> Die philosophische Frage *Wie lässt sich die Beziehung unserer Vorstellungen, welche vom Bewusstsein abhängig sind, auf etwas Unabhängiges (was in jüngerer Terminologie auch „semantischer Inhalt“ genannt wird) rechtfertigen?* wird in der WL (z. B. in *Erster Einleitung in die WL*) gleichbedeutend mit der Frage behandelt: *Was ist der Grund des Systems der vom Gefühl der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen?* Fichte versteht die Auseinandersetzung mit dieser Frage als die kantische Untersuchung, wie synthetische Sätze *a priori* möglich sind, und diese Frage wird auch in der GWL durch die apriorische Aufstellung und genetische Ausführung des Zusammenhangs von Ich und Nicht-Ich zur „Deduktion der Vorstellung“ beantwortet.

Obwohl die GWL mit dem Sichsetzen des Ich anfängt und in absoluter Reflexion endet, handelt es sich dabei nicht um eine solipsistische Reduktion von der Totalität der Welt auf ein tautologisches Selbstbewusstsein, sondern vielmehr um eine heterogene komplexe Einheit in der Grundlegung des Wissens. Die GWL nimmt die Grundsynthese des Ich und des Nicht-Ich ernst, die die notwendige Bedingung für das Bewusstsein ist. Die Entstehung des Begriffs des Objekts spielt

---

<sup>26</sup> Damit bedeutet allerdings nicht, dass es hier allein um die theoretische Vernunft geht oder das Primat der praktischen Vernunft missachtet wird. Die Bedeutung des Praktischen bildet einen wichtigen Bezugspunkt der Dissertation.



also eine unverzichtbare Rolle in der Entstehung des Bewusstseins, und Violetta L. Waibel bezeichnet die GWL angemessen als „Fichtes Begründung der Gegenstandskonstitution“.<sup>27</sup> Dies hat in der kantischen Tradition mit der Frage zu tun, wie die subjektive transzendente Erkenntnisleistung die Materie der Sinnlichkeit bestimmt und ob diese Bestimmung je objektiv gültig sein kann. Der erste zeitgenössische Philosoph, der dem transzendentalen Idealismus Kants die Frage nach dem Gegenstandsbezug stellt und damit eine einflussreiche Kritik begründet, ist Maimon, auf dessen skeptische Kritik im Kapitel 1.1 bereits eingegangen worden ist.

Die Problematik des Begriffs des Objekts tritt vor diesem Hintergrund deutlich zutage; ihr kann Fichte in seiner Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie nicht entgehen. Um den Systematisierungs- und Wirklichkeitsansprüchen gerecht zu werden, muss die WL ein vereinheitlichendes Prinzip des Bewusstseins aufzeigen, das auch die Wirklichkeit von dessen objektiver Bestimmung berücksichtigt. Sie könnte dem Skeptizismus Maimons nicht entgehen, wenn sie um der Gewissheit und Einheit des Ich willen nur als eine Subjektivitätstheorie aufgestellt würde; objektive Erkenntnis würde trotz der Begründung des Subjekts bloß als Erdichtung gehalten. Würde aber umgekehrt nur die Forderung nach der Wirklichkeit des Ich betont und der Zusammenhang mit der Problematik der synthetischen Einheit der Apperzeption vernachlässigt, so würde man leicht zu der Überzeugung verleitet, dass sich Fichtes transzendente Begründung der Erkenntnis schlechthin auf Glauben bzw. Gewissheitsgefühl stütze. Wenn die Grundlage, die Fichte zu legen gedenkt, der Aufgabe, die sich ihm stellt, gewachsen sein soll, wenn sie also sowohl die einheitliche Tathandlung als auch die Objektivität der Synthesis vereinigen soll, muss sie die transzendente Bedingung des Begriffs des Objekts ins Ich integrieren, indem die Möglichkeit des Gegenstandsbezugs überhaupt aus der Logik des Setzens *a priori* hergeleitet wird.

Das Objekt hat *Bedeutung* für das Ich nur insofern es um der Vernunft willen Vorstellungen und Urteilen unterzogen wird. Der Zugang zu dieser Bedeutung ist, wie der Titel der Arbeit andeutet, ein „urteilstheoretischer“. Begriffe haben nur dann einen Erkenntniswert, wenn sie in einem Urteil

---

<sup>27</sup> Waibel, Violetta L. (2007), „Das ‚System der Freiheit‘ und die ‚Feßeln der Dinge‘. Fichtes Begründung der Gegenstandskonstitution (1794/95)“. In Jürgen Stolzenberg (Hrsg.), *Kant und der Frühidealismus*. Hamburg: Felix Meiner, S. 103–128.

aufzutreten; es sind Urteile, nicht Begriffe, die den Wahrheitswert tragen, und logische Schlüsse müssen aus Urteilen bestehen. Darüber hinaus sind vernünftige Wesen grundsätzlich urteilende Wesen. Die Entstehung des Begriffs des Objekts muss deshalb im Zusammenhang mit der Urteilsfunktion der Vernunft stehen. Das heißt aber nicht, dass alle Tätigkeiten des Gemüts auf das Urteilen zurückzuführen sind. Es besteht auch kein Grund, den urteilstheoretischen Ansatz so zu beschränken. Der Ansatz macht den Vorrang der Urteilsfunktion in der Begründung des Gegenstandsbezugs deutlich, und er verliert den Beitrag anderer Vermögen wie Anschauung, Einbildungskraft und Verstand nicht aus den Augen. Während dies die interpretatorische Aufgabe anhand der GWL betrifft, welche einer textuellen Auslegung bedarf, schließt sich der Untersuchung ein generelleres Anliegen an hinsichtlich der Zulässigkeit des wissenschaftlichen Gebrauchs von Vorstellung (als Träger des intentionalen Inhalts) und überlieferter Kritik in der Geschichte der analytischen Philosophie. Über den Status der Vorstellung als intentionale Redensart und die Angriffe an Idealismus in der Geschichte der analytischen Philosophie gibt es zahlreiche Literatur, und eine umfassende Studie davon würde den Umfang dieser Untersuchung weit überschreiten. Aber eine Auseinandersetzung, auch wenn sie nicht erschöpfend und eher sporadisch ist, mit der modernen Perspektive ist fällig, wenn die transzendente Genesis des Begriffs des Objekts heute noch Relevanz haben soll.

Der Bezug auf die Subjektivität im Urteil ist entscheidend dafür, dass sich die Fragestellung erheblich vom Frege'schen Gedankengang und der analytischen Sprachphilosophie unterscheidet. Die gegenwärtige Sprachphilosophie geht darauf aus, die sachlichen Umstände, etwa kausale Beziehungen, ostensive Benennung oder verbundene Erscheinungsweisen etc., unter denen Ausdrücke ihren Bezug nehmen, zu untersuchen. Dabei wird jedoch das formal-syntagmatische Kompositionalisierungsprinzip (oder Frege-Prinzip), das die Beziehung zwischen Proposition und Ausdruck mechanisch bestimmt, oft einfach vorausgesetzt. Die erkenntnistheoretische Relevanz des Subjekts, das die Urteilseinheit erzeugt, für die Bedeutung des Objekts wird vernachlässigt. Damit bleibt die Frage nach der *Möglichkeitsbedingung*, unter der die Vorstellungen ihre Bedeutung im Urteil erst haben können, unberührt.

Die andere Richtung, der die vorliegende Untersuchung nachgeht, betrifft hingegen die durch

eine ursprüngliche Handlung geleistete Urteilseinheit als Möglichkeitsbedingung für den Gegenstandsbezug. Von daher geht es im Folgenden eher um die *Grundlage* des Begriffs des Objekts überhaupt als um den spezifischen Gegenstandsbezug besonderer Art der Ausdrücke. Die GWL wird dabei aber nicht nur als ein historischer Text im Rahmen des kritischen Idealismus verstanden. Sie ist einerseits eine durch die kantische Philosophie inspirierte Untersuchung der transzendentalen Bedingungsstruktur innerhalb der Subjektivität für die mit Notwendigkeit erscheinenden objektiven Vorstellungen, andererseits soll die transzendente Genesis des Objekts davor bewahren, das Objekt auf eine anti-realistische Weise zu reduzieren und seine Unabhängigkeit als bloße Illusion zu erklären.

In zweierlei Hinsicht ist dieses Vorgehen vorteilhaft: Die WL ist nicht nur eine philosophische Erklärung alltäglicher Erfahrung von mit Notwendigkeitsgefühl begleiteten Gegenständen, sie enthält auch eine metatheoretische oder zumindest methodologische Reflexion über die Grundlage der Wissenschaft, die insbesondere in der programmatischen Schrift Fichtes zutage tritt. Diese Dimension geht verloren, wird Fichtes frühes Werk bloß als Bewusstseinstheorie gelesen. Zwar darf die bewusstseinstheoretische Dimension der WL nicht übersehen werden, um jedoch den methodologischen Anspruch der GWL zurückzugewinnen, muss die transzendente Begründung des Gegenstandes überhaupt mit der Entstehung der semantischen Unterscheidung von *genus* und *differentia specifica*, die der Unterscheidung von analytisch und synthetisch zugrunde liegt, berücksichtigt werden. Dadurch wird zweitens das Potential der Fichte'schen Philosophie herausgearbeitet, Quines vernichtende Kritik an eben dieser Unterscheidung von analytisch und synthetisch zurückzuweisen. Um diese Bedeutung der WL für die kognitive Semantik des Begriffs des Objekts erkennen zu können, muss vorausgesetzt werden, dass die WL urteilstheoretische Implikationen – die in der folgenden Untersuchung in die Interpretation der GWL hineinspielen werden – haben kann.

### **1.3 Gang der Untersuchung**

Aus den bisherigen Vorüberlegungen ist klargeworden, dass im System der WL der Begriff des Objekts ein komplexes Produkt und kein bereits gegebener Ausgangspunkt der Untersuchung ist.

Sein Ort im System bzw. seine systematische Entstehung gilt es überhaupt erst im Laufe der Untersuchung zu bestimmen. Nach diesem ersten einleitenden Teil sind noch vier weitere Teile. Der zweite Teil befasst sich mit den drei Grundsätzen, die den ersten Teil der GWL ausmachen. Dabei wird zuerst ein Überblick über die architektonische Gesamtstruktur sowie die Grundsätze und Lehrsätze der GWL gegeben, auf den dann im weiteren Verlauf zurückgegriffen werden kann. Anschließend werden die drei Grundsätze und ihr urteiltstheoretischer Zusammenhang erläutert.

Der dritte Teil konzentriert sich auf den zweiten Teil der GWL, also auf die „Grundlage des theoretischen Wissens“. Dabei lassen sich drei Themengebiete feststellen (wenngleich sie in der Abhandlung Fichtes nicht gesondert hervorgehoben werden): die Deduktion der relationalen Kategorien, die Kritik am Dogmatismus mittels der Deduktion und die Darstellung der Organisation der Erkenntnisvermögen im Ausgang von der Deduktion der Vorstellung. Dem theoretischen Wissen liegen die synthetischen Handlungen zugrunde, die der Grundsynthese des ersten Teils der GWL zufolge als spezifische Formen der synthetischen Einheit zu verstehen sind. Die Erörterung der Kausalität, Substantialität und Wechselwirkung zeigt, dass Fichte sie auch als philosophische Prinzipien betrachtet, kritisiert und begründet. Über die Aufstellung der synthetischen Handlungen hinaus will er eine Korrespondenz mit dem tatsächlichen Bewusstsein feststellen, indem er die Vermögen des menschlichen Geistes in den Verhältnissen der Handlungen lokalisiert. Die Deduktion der Vorstellung kehrt den nicht repräsentativen Charakter der bestimmenden Tätigkeit der Vernunft heraus und deutet mithin auf eine praktische Dimension in der Begründung der Möglichkeit der Vorstellung.

Der vierte Teil behandelt den dritten Teil der GWL, die „Grundlage der Wissenschaft des Praktischen“. Im Anschluss an die theoretische Grundlage hat die praktische Grundlage das Ziel, die Unendlichkeit und Endlichkeit des Ich zu vereinigen. Diese Vereinigung im Ich kann nur geschehen, wenn Streben, Gefühl und Trieb nach bestimmten Gesetzen erfolgen, wie die Lehrsätze sie zum Ausdruck bringen. Fichte schließt daraus einen zweifachen (nämlich den realen und den idealen) Charakter des Objekts. Die Tragweite dieses Ansatzes wird deutlich, wenn man die Maimon'sche skeptische Herausforderung an die Realität der bestimmenden Tätigkeit des Geistes berücksichtigt. Der vierte Teil richtet die Aufmerksamkeit entsprechend darauf, inwiefern hier eine

transzendentalphilosophische Zurückweisung des Skeptizismus entwickelt wird. Dabei nimmt das Praktische eine konstitutive Rolle ein, indem das praktische Vermögen der Vernunft jeglichem Objekt zugrunde liegt und der zweifache Charakter der Vorstellung als ein notwendiges Merkmal der Erkenntnis anerkannt wird.

Ausgehend von der potentiellen Relevanz der WL für die naturalistische Tendenz der Philosophie des 20. Jahrhunderts zieht der fünfte Teil einige Perspektiven in der Geschichte der analytischen Philosophie in Betracht, zumal die von George Edward Moore (1873–1958), Peter Thomas Geach (1916–2013) und Willard Van Orman Quine (1908–2000). Moore ist einer der Väter der analytischen Philosophie und ist bekannt für sein Eintreten für die sogenannte Common-Sense-Philosophie. Mit Russell zusammen hat er scharfe anti-idealistische Kritik geübt, die von einem psychologistischen Vorverständnis des Idealismus ausgeht und entwicklungsgeschichtlich eine Welle der „neuen“ Philosophie im englischsprachigen Kreis auslöst. Es lohnt sich, einen Rückblick auf Moores Kritik zu werfen; und es wird anhand einiger Popularschriften Fichtes gezeigt, inwiefern die phänomenalistische Lesart auf den transzendentalen Idealismus Fichtes nicht zutrifft. Mehr als 50 Jahre später erscheint die Kritik von Geach am „Askriptivismus“ (oder Expressivismus), die heute auch als das „Frege-Geach-Problem“ bekannt geworden ist, das für jeden expressivistischen urteiltstheoretischen Ansatz eine logische Schwierigkeit darstellt. Sie ist zwar aus einem verschiedenen Hintergrund entstanden, aber sie teilt das gleiche Anliegen, das die Moore'sche Kritik an der idealistischen Rede der Vorstellung motiviert, nämlich die Identität des Inhalts. Dieses Problem bietet eine Gelegenheit an, das „Selbstvergessen“ des Ich, das kein empirisches psychologisches Ereignis, sondern vielmehr eine unverzichtbare Bestimmung in der praxeologischen Dynamik von Tätigkeit und Leiden ist, zu klären. Im Anschluss daran wird der Skeptizismus Quines eingeführt, der sich gegen die wissenschaftliche Annahme von intensionalen Gebilden wendet. Er lässt sich auf den Skeptizismus Maimons beziehen und in Bezug darauf erhalten sowohl die skeptische Herausforderung im naturalistischen Licht als auch Fichtes praktischer Ansatz gegenwärtige Relevanz.

## 1.4 Reflexion als Methode

Eine Anmerkung zum Begriff der „Reflexion“ ist angebracht. Bei Fichte kommt er für die WL sowohl methodologisch als auch systematisch zum Tragen. Dabei hat er verschiedene Bedeutungen, und es gilt, vor dem Einstieg in das System der GWL auf ihn einzugehen, um vorab einen Grundzug der WL deutlich zu machen. In der GWL findet man keine Definition des Begriffs der Reflexion. Dort ist „Reflexion“ im Grunde genommen zweideutig. Im methodologischen Sinn handelt es sich um eine willkürliche Handlung des Philosophen, der dadurch das System des menschlichen Wissens analysiert; im systematischen Sinn ist sie eine wesentliche Form (nämlich die zentripetale Richtung) der Tätigkeit des Ich, die sich auf den Trieb gründet und eine notwendige Bedingung für Bewusstsein ist. Im ersten und zweiten Teil der GWL (für einen Überblick über die Struktur der GWL siehe Kapitel 2.1) wird „Reflexion“ fast immer im methodologischen Sinn gebraucht; ihre intrasystematische Bedeutung tritt erst im praktischen Teil prominent zutage. Im Folgenden wird der methodologische Sinn der Reflexion kurz erläutert, während ihr systematischer Sinn sich erst im praktischen Zusammenhang (also in den Kapiteln 3.4, 3.5, 4.1 und 4.2) mit dem Streben und dem Trieb zeigen wird.

Als ein philosophisches Mittel zur Aufstellung der GWL wird Reflexion immer in Verbindung mit Abstraktion eingesetzt. In seiner Schrift *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* gibt Fichte bekannt, dass die WL „die Regeln der Reflexion und Abstraktion als bekannt und gültig voraus[setzt].“<sup>28</sup> Trotz der Voraussetzung der Regeln der Reflexion und Abstraktion kommt ihre methodologische Unverzichtbarkeit für die Entfaltung der WL rasch in den Blick. Reflexion und Abstraktion sind die Methoden, welche die philosophierende Urteilkraft in Anspruch nimmt, um die Thathandlung, die § 1 der GWL vorstellt (siehe Kapitel 2.3), „als Grundlage des menschlichen Wissens schlechterdings [zu] denken.“<sup>29</sup> Ohne Reflexion kann die GWL gar nicht damit beginnen, den ersten Grundsatz des menschlichen Wissens aufzusuchen. Ihr

---

<sup>28</sup> GA I/2: 148; SW I: 78–79. Vgl. auch § 1 der GWL, GA I/2: 255; SW I: 92: „Die Gesetze, nach denen man jene Thathandlung sich als Grundlage des menschlichen Wissens schlechterdings denken muß, oder – welches das gleiche ist – die Regeln, nach welchen jene Reflexion angestellt wird, sind noch nicht als gültig erwiesen, sondern sie werden stillschweigend, als bekannt und ausgemacht, vorausgesetzt.“

<sup>29</sup> GA I/2: 255; SW I: 92.

Einsatz besagt allerdings zugleich, dass eine Unterscheidung zwischen der WL und ihrem Gegenstand, dem System des menschlichen Wissens, vorliegt. Mit ihrem Verhältnis befasst sich Fichte in § 7 der Begriffsschrift. Der Charakter der WL als Nachzeichnen der ursprünglichen Handlung des Geistes wird deutlich, wenn Fichte das Verhältnis auf folgende Weise vorstellt: „[D]as, was die Wissenschaftslehre aufstellt, ist ein gedachter und in Worte gefaßter Satz; dasjenige im menschlichen Geiste, welchem dieser Satz korrespondirt, ist irgendeine Handlung desselben, die an sich gar nicht nothwendig *gedacht* werden müßte. Dieser Handlung muß nichts vorausgesetzt werden, als dasjenige, ohne welches sie *als* Handlung unmöglich wäre; und das wird nicht stillschweigend vorausgesetzt, sondern es ist das Geschäft der Wissenschaftslehre, es deutlich, und bestimmt, und *als* dasjenige aufzustellen, ohne welches die Handlung unmöglich seyn würde.“<sup>30</sup>

Reflexion und Abstraktion sind also die Methoden des Philosophen, „die Handlungsart des menschlichen Geistes überhaupt zum Bewußtseyn zu erheben.“<sup>31</sup> Dabei kommen die Reflexionsbegriffe „Form“ und „Materie“ (die Fichte eher „Gehalt“ nennt) zum Tragen. Sie entstehen nicht erst durch die WL, denn auch die Handlungen des menschlichen Geistes, die das System des menschlichen Wissens bzw. den Gegenstand der WL ausmachen, haben Form und Materie. Aber indem die Handlungen auf bestimmte Art und nach gewissen Gesetzen geschehen, sind ihre Form und Materie „unzertrennlich verbunden.“<sup>32</sup> Während die freie Handlung der Abstraktion dazu dient, die notwendigen Handlungen des menschlichen Geistes aus der Reihe, „in der sie etwa an sich vorkommen mögen“<sup>33</sup>, von aller Vermischung rein zu trennen, erhebt die Reflexion die Handlungsart bzw. die Form des Geistes zum Gehalt des philosophierenden Bewusstseins, der „in eine neue Form, die Form des Wissens, oder des Bewußtseyns aufgenommen [wird].“<sup>34</sup> Durch das Verfahren der abstrahierenden Reflexion werden die Sätze der WL aufgestellt.

---

<sup>30</sup> GA I/2: 148; SW I: 79.

<sup>31</sup> GA I/2: 142; SW I: 72.

<sup>32</sup> Vgl. GA I/2: 141; SW I: 70–71: „Was unabhängig von der Wissenschaft im menschlichen Geiste da ist, können wir auch die Handlungen desselben nennen. Diese sind das *Was*, das vorhanden ist; sie geschehen auf eine gewisse bestimmte Art; durch diese bestimmte Art unterscheidet sich die eine von der andern; und dieses ist das *Wie*. Im menschlichen Geiste ist also ursprünglich vor unserm Wissen vorher Gehalt und Form, und beide sind unzertrennlich verbunden; jede Handlung geschieht auf eine bestimmte Art nach einem Gesetze, und dieses Gesetz bestimmt die Handlung.“

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibid.

Der Gehalt der WL, nämlich das Ich, das Nicht-Ich und ihre Wechselbestimmungen etc., sind ursprüngliche Handlungen des menschlichen Geistes, die in der WL als Formen des Systems des menschlichen Wissens anerkannt werden. Es könnte also gesagt werden, dass die wissenschaftliche Funktion der Begriffe „Form“ und „Gehalt“, die in der GWL für die Analyse der Grundsätze von Beginn an in Anspruch genommen werden, der *transzendentalen Überlegung (reflexio)* im kantischen Sinn entspricht. Im Anhang zur „Transzendentalen Analytik“ – „Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transzendentalen“ – bestimmt Kant die Funktion der Reflexionsbegriffe, zu denen „Form“ und „Materie“ gehören, als die der transzendentalen Überlegung, wodurch „ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntniskraft zusammenhalte“ und „unterscheide, ob sie als zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung *gehörend* unter einander verglichen werden.“<sup>35</sup> Obwohl Fichte nicht von der kantischen Voraussetzung einer Absonderung der zwei Erkenntnisstämme Sinnlichkeit und Verstand ausgeht, will auch er durch die abstrahierende Reflexion nicht die Gegenstände selbst, sondern die notwendigen Handlungen des menschlichen Geistes untersuchen. Fichte stimmt also mit Kant darin überein, dass der Gebrauch der Reflexionsbegriffe nicht mit den Gegenständen selbst, sondern mit der Bestimmung des transzendentalen Ortes der subjektiven Bedingungen zu tun hat.

Fichte geht über Kants Anmerkung zum kritischen Gebrauch der Reflexionsbegriffe hinaus, indem er auf den heuristischen und zirkulären Charakter der Methode hinweist. Das Verfahren muss zumindest teilweise heuristisch und experimentell sein, denn das philosophische Wissen darüber, was aufzunehmen und was beiseitezulassen ist, steht dem menschlichen Geist nicht unmittelbar zur Verfügung.<sup>36</sup> Dazu bedarf der Philosoph des Wahrheitssinnes („der dunklen Gefühle des Richtigen oder des Genie“) und der Wahrheitsliebe (gegen „Unlauterkeit“ und „Sophistifikationen“).<sup>37</sup> Es kann aber insofern nicht völlig heuristisch und experimentell sein, als die Reflexion

---

<sup>35</sup> KrV, A261/B317.

<sup>36</sup> Vgl. GA I/2: 143; SW I: 73: „Also giebt es für dieses Geschäft gar keine Regel, und kann keine geben. Der menschliche Geist macht mancherlei Versuche; er kommt durch blindes Herumtappen zur Dämmerung, und geht erst aus dieser zum hellen Tage über.“

<sup>37</sup> Vgl. GA I/2: 143, 145–146; SW I: 73, 76.



auch zu den notwendigen Handlungen des Geistes gehört, indem die Gesetze, die im Gang der WL gefunden werden, mit den Regeln, nach denen die Reflexion hypothetisch vorgenommen wird, übereinstimmen. Hier zeigt sich in der WL Fichtes ein realistischer und zugleich nicht empirischer Aspekt, denn die Handlungen des menschlichen Geistes, wie Fichte im § 7 der Begriffsschrift andeutet, mögen in einer Reihe an sich vorkommen, ohne jedoch notwendig gedacht zu werden. Die Begründung dieses realistischen Aspekts der WL ist aber immanent und nicht transzendent zu verstehen, denn der Geist, der nach Gesetzen handelt, und der Geist, der nach Freiheit philosophiert, ist ein und derselbe. Von daher sind die Handlungsgesetze, welche die Reflexion der WL aufstellt und die dem Geist zukommen sollen, „doch selbst das Resultat von ihrer vorherigen Anwendung.“<sup>38</sup> Diese der Reflexion immanente Übereinstimmung, die in der Konsistenz der Folgerung aus der Voraussetzung besteht und die Fichte „Zirkel“ nennt, ist kein fehlerhafter Zirkel; sie ist vielmehr ein Beweis, dass die Richtigkeit des Systems möglich ist.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> GA I/2: 144; SW I: 74.

<sup>39</sup> Vgl. GA I/2: 144; SW I: 74–75. „Wir können also in dem Beweise hinterher nicht auf die angezeigte fehlerhafte Art im Zirkel schließen; sondern wir schließen aus der *Übereinstimmung* auf die Richtigkeit des Systems. Dieses ist aber nur ein negativer Beweis, der bloße Wahrscheinlichkeit begründet.“

## 2 Die Grundsätze und ihr Bezug zum Urteil

Dieser Teil befasst sich mit dem ersten Teil der dreiteiligen GWL. Aus der Vorrede der ersten Ausgabe der GWL geht hervor, dass sie „nicht eigentlich für das Publikum bestimmt war“, <sup>40</sup> weil sie, wie ihr Titel andeutet, „als Handschrift für seine [Fichtes] Zuhörer“ beim mündlichen Vortrag diene. Leider steht uns keine Transkription des mündlichen Vortrags zur Verfügung.

Einige Punkte sind aber doch klar ersichtlich. Erstens will Fichte in seiner Darstellung eine „feste Terminologie“ vermeiden, <sup>41</sup> um den lebendigen Charakter des Geistes zu bewahren. Das System der WL stelle kein „trocknes Geripp“ auf. <sup>42</sup> Das bedeutet zweitens, dass jeder weitere Schritt, den die GWL unternimmt und der im Folgenden untersucht wird, eine Handlung des Geistes ist, deren Verständlichkeit zudem „das Vermögen der Freiheit der innern Anschauung voraussetzt.“ <sup>43</sup> Der erste Grundsatz der Tathandlung, der später erläutert wird, ist zwar schlechthin unbedingt und hat innerhalb des Systems der GWL keine weitere Voraussetzung; aber auf einer metaphilosophischen Ebene setzt seine Nachvollziehbarkeit doch das Vermögen der Freiheit der inneren Anschauung voraus. Das aber heißt, anders gewendet, dass anfänglich kein nicht-ichlicher oder materialistischer Zugang zur WL verschafft werden kann. Letztlich soll aber bei der Betonung der Freiheit und der Handlung der Systematisierungsanspruch nicht aufgehoben werden, denn die Grundsätze sind nach Fichte durch das ganze System bestimmt und jeder einzelne Gedanke der GWL soll „aus dem Gesichtspunkte des Ganzen“ angesehen werden. <sup>44</sup>

### 2.1 Überblick über die Struktur der GWL

Im Folgenden werden einige allgemeine und strukturelle Merkmale der GWL hervorgehoben. Sie ist in drei Hauptteile gegliedert, nämlich: 1) „Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre“, 2) „Grundlage des theoretischen Wissens“ und 3) „Grundlage der Wissenschaft des Praktischen“. Es werden insgesamt drei Grundsätze und acht Lehrsätze aufgestellt und erläutert. Im Überblick stellt sich die dreiteilige Struktur bzw. die Aufteilung der Prinzipien wie folgt dar:

---

<sup>40</sup> GA I/2: 251; SW I: 86.

<sup>41</sup> GA I/2: 252; SW I: 87.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> GA I/2: 253; SW I: 88.

<sup>44</sup> GA I/2: 253; SW I: 89: „Die künftigen Beurtheiler dieser Schrift ersuche ich auf das Ganze einzugehen, und jeden einzelnen Gedanken aus dem Gesichtspunkte des Ganzen anzusehen.“

---

Erster Teil. Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre:

I. Grundsatz: Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein.<sup>45</sup>

II. Grundsatz: Es wird dem Ich ein Nicht-Ich schlechthin entgegengesetzt.<sup>46</sup>

III. Grundsatz: Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen.<sup>47</sup>

---

Zweiter Teil. Grundlage des theoretischen Wissens:

I. Lehrsatz: Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich.<sup>48</sup>

Deduktion der Vorstellung

---

Dritter Teil. Grundlage der Wissenschaft des Praktischen:

II. Lehrsatz: Das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich.<sup>49</sup>

III. Lehrsatz: Im Streben des Ich wird zugleich ein Gegenstreben des Nicht-Ich gesetzt, welches dem ersteren das Gleichgewicht halte.<sup>50</sup>

IV. Lehrsatz: Das Streben des Ich, Gegenstreben des Nicht-Ich, und Gleichgewicht zwischen beiden muss gesetzt werden.<sup>51</sup>

V. Lehrsatz: Das Gefühl selbst muss gesetzt und bestimmt werden.<sup>52</sup>

VI. Lehrsatz: Das Gefühl muss weiter bestimmt und begrenzt werden.<sup>53</sup>

VII. Lehrsatz: Der Trieb selbst muss gesetzt und bestimmt werden.<sup>54</sup>

VIII. Lehrsatz: Die Gefühle selbst müssen entgegengesetzt werden können.<sup>55</sup>

---

---

<sup>45</sup> GA I/2: 261; SW I: 98.

<sup>46</sup> GA I/2: 266; SW I: 104.

<sup>47</sup> GA I/2: 272; SW I: 110.

<sup>48</sup> GA I/2: 287; SW I: 127.

<sup>49</sup> GA I/2: 385; SW I: 246.

<sup>50</sup> GA I/2: 416; SW I: 285.

<sup>51</sup> GA I/2: 417; SW I: 287.

<sup>52</sup> GA I/2: 421; SW I: 291.

<sup>53</sup> GA I/2: 426; SW I: 297.

<sup>54</sup> GA I/2: 430; SW I: 301.

<sup>55</sup> GA I/2: 446; SW I: 322.

Das methodische Verfahren, wodurch das Werk von einem Prinzip zum nächsten voranschreitet, ist eine reflexive Begriffsbestimmung, bei der dem ersten Anschein nach einander widersprechende Propositionen synthetisiert werden. Damit wird aber nicht behauptet, dass die philosophische Methode der GWL lediglich in einer logischen Folgerung bestünde. Mit „reflexive Begriffsbestimmung“ ist vielmehr der dialektische Charakter der GWL gemeint, insofern die vollständige Bedeutung und Funktion der Begriffe und Prinzipien der GWL durch ihren holistischen Zusammenhang im System und nicht durch einen definierenden Satz ein für alle Mal bestimmt werden.

Die GWL hat das ursprüngliche System der Handlungen des Geistes als sein Objekt der Analysis, aber sie ist kein logisches Spiel mit Tautologien. Fichte zufolge muss sie von jeder „Fomular-Philosophie“ unterschieden werden, insofern sie ihre Facta nicht einfach postuliert, sondern durch philosophische Reflexion hervorbringt und beweist.<sup>56</sup> Eine genauere und eingehendere Untersuchung der Methodologie als diejenige, die Daniel Breazeale durchgeführt hat, zeigt, dass Fichtes philosophische Methode aus einer Mischung logisch-begrifflicher Folgerung, innerer Anschauung und produktiver Einbildungskraft besteht.<sup>57</sup>

Der erste grundsätzliche Teil der GWL handelt von drei Grundsätzen. Die ersten zwei Lehrsätze, mit denen der zweite bzw. der dritte Teil der GWL anheben, sollen als Bestandteile bereits im dritten Grundsatz enthalten sein. Da sie semantisch einander zu verneinen scheinen, muss Fichte sie jedoch in zwei Teilen behandeln. Der zweite und der dritte Teil sind daher in gewissem Sinne Weiterentwicklungen und Bestimmungen des dritten Grundsatzes des ersten Teils. Der dritte Grundsatz, der im materialen Sinn absolut ist und die synthetische Einheit von Ich und Nicht-Ich formuliert, erhält damit einen besonderen Status im System der WL. Es ist für die vorliegende Untersuchung wichtig, diesen besonderen Status des dritten Grundsatzes und mithin der synthetischen Einheit in der eigentümlichen Auffassung der Philosophie Fichtes hervorzuheben.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit der Erläuterung des ersten Lehrsatzes. Er unterteilt sich wiederum in fünf Abschnitte (A, B, C, D und E) und eine „Deduktion der Vorstellung“. Die fünf

---

<sup>56</sup> Vgl. GA I/2: 363; SW I: 220.

<sup>57</sup> Breazeale, Daniel (2001), „Inference, Intuition, and Imagination: On the Methodology and Method of the First Jena Wissenschaftslehre“. In Daniel Breazeale/Tom Rockmore (Hrsg.), *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*. New York: Humanities Book, S. 19–36.

Abschnitte benennen einerseits die relationalen Kategorien und zeigen andererseits auf, wie die zu bestimmende Handlung des Ich gesetzmäßig vorzugehen hat und wie dieses gesetzmäßige Vorgehen das anfänglich allgemeine und noch unbestimmte Setzen und Gegensetzen zu immer deutlicheren Bestimmungen und zur Vorstellung führt.

Der dritte Teil beginnt mit dem zweiten Lehrsatz, der dem ersten Lehrsatz zugrunde liegen soll. Fichtes Beweis des zweiten Lehrsatzes trachtet danach, die oberflächliche Antithese zwischen der Endlichkeit und der Unendlichkeit des Ich zu beseitigen, indem er weitere Lehrsätze über das Streben und das Gefühl aufstellt, die den intimen, wenn nicht untrennbaren Zusammenhang zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit des Ich in der Konstitution des Ich selbst aufweisen und daraufhin die Beschränkung durch das Objekt als einen wesentlichen Bestandteil in die Selbstbestimmung des Ich integrieren.

## **2.2 Der grundlegende Zusammenhang der Grundsätze**

Wenn Fichte den Grundsatz bzw. die Grundsätze in der GWL herausarbeitet, ist dies offensichtlich dem Einfluss Reinholds zuzuschreiben. In seinen *Beyträgen zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen* äußert sich Reinhold recht präzise – und dies ist für den vorliegenden Ansatz aufschlussreich – über die Bedeutung und Funktion des „Grundsatzes“:

*Grundsatz* heisst jeder Satz, durch welchen mehrere andere *Sätze* bestimmt werden. Ich sage: *Sätze bestimmt werden*, und entferne mich dadurch von den bisherigen Erklärungen des Grundsatzes, in welchen derselbe bald ‚Eine Erkenntniss aus welcher die Möglichkeit vieler Erkenntnisse erkannt wird‘ bald ‚ein Satz der den Wahrheitsgrund anderer Sätze enthält‘ bald ‚ein Satz aus welchem andere erfolgen‘ u.s.w. heisst, und in welchem sammt und sonders mehr oder weniger Veranlassung enthalten ist, die eigentliche Bestimmung, und die Gränzen des Gebrauches eines Grundsatzes zu verkennen. Der Grundsatz bestimmt nur die Form, nicht die Materie anderer Sätze, nicht die Subjekte und Prädikate anderer Urtheile, sondern nur ihre *Verknüpfung*. Andere Sätze also aus einem Grundsatz ableiten, heisst nicht die Vorstellungen der Prädikate und Subjekte, welche den Inhalt dieser Sätze ausmachen, sondern nur die Verbindung oder vielmehr die Nothwendigkeit der Verbindung dieser Vorstellungen, durch welche sie allein zu *Sätzen* werden, aus dem Grundsatz

ableiten.<sup>58</sup>

Die primäre systematische Funktion des Grundsatzes, wie Reinhold sie in dem Zitat konzipiert, ist weder erkenntnistheoretisch noch wahrheitstheoretisch, sondern urteilstheoretisch. Der Grundsatz bestimmt andere Sätze nicht, indem er den möglichen Inhalt aller Erkenntnisse unter sich enthält, noch, indem er als ultimativer Wahrmacher anderer Sätze fungiert; er bestimmt sie nur hinsichtlich der notwendigen propositionalen Verknüpfung von Subjekt und Prädikat, wodurch Vorstellungen erst zu Sätzen werden. Er bestimmt also nicht den semantischen Inhalt, den die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat ausdrückt, sondern nur die Verknüpfung überhaupt als eine allgemeine Form des Satzes. Anders gewendet ist diese Verknüpfung, durch die Vorstellungen zu Sätzen werden, die propositionale Einheit. Diese Passage ist damit für uns ein wichtiger Hinweis, wie die *drei* Grundsätze bei Fichte zu verstehen sind.

Dem logischen Zusammenhang nach enthält der erste Grundsatz weder den zweiten noch den dritten. Die letzten beiden Grundsätze dürfen nicht aus dem ersten formallogisch abgeleitet werden. Der erste Grundsatz enthält in sich schlechthin weniger Inhalt als die anderen zwei. In semantischer Hinsicht ist der dritte Grundsatz wegen seiner relativen Reichhaltigkeit im Grunde der wichtigste, enthält er doch, als eine Synthesis der ersten beiden, sowohl das Ich als auch das Nicht-Ich. Die Absolutheit des ersten Grundsatzes besagt zudem nicht, dass er das einzige transzendente Axiom ist, das alle anderen transzendentalen Lehrsätze in sich enthält. Seine Absolutheit besteht vielmehr in seiner epistemischen Unabhängigkeit von anderen Sätzen und von daher auch in seiner Unbeweisbarkeit. Er ist der erste, insofern er durch die Vollendung des Systems als letzter zu beweisen ist.

Geht es im Folgenden darum, die drei Grundsätze in der GWL auf eine urteilstheoretische Weise zu interpretieren, so wird sich herausstellen, dass der erste Grundsatz über das Setzen des Ich die absolute Notwendigkeit der propositionalen Einheit des Urteils besagt, der zweite Grundsatz das Nicht-Ich als das objektive und das heißt das nicht-ichliche Moment des Inhalts im Setzen postuliert und der dritte Grundsatz die ersten beiden Grundsätze in ein Verhältnis der Limitation

---

<sup>58</sup> Reinhold, Karl Leonhard (1790), *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*. Bd. 1. Hrsg. und eingeleitet von Faustino Fabbianelli. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 2003, S. 82.

zueinander setzt und dadurch die synthetische Funktion des Ich hervorbringt. Die Grundsätze sind in dem Sinne axiomatisch, dass sie den Anfang der GWL bilden und sich nicht aus noch höheren Prinzipien herleiten lassen; sie sind zudem transzendental, insofern sie sowohl allen Bestimmungen der Erfahrung als auch den logischen Gesetzen zugrunde liegen. Zusammengenommen führen sie zu weiteren Folgen und Bestimmungen der Handlungen und konstituieren dadurch einen transzendentalen Rahmen der kategorialen Ordnung.

Obwohl der oben verwendete Ausdruck „propositionale Einheit“ einen fremden, da sprachphilosophischen Ton anschlagen mag, steckt eine alte philosophische Topik der Proposition und Supposition dahinter, an der auch die kantische Transzendentalphilosophie teilhat.<sup>59</sup> Dies wird aber erst im fünften Teil diskutiert. Hier ist nur anzumerken, dass es ein etymologischer Zusammenhang von *setzen* und *Proposition* besteht. *Propositio* stammt von „pro“ und „ponere“, zusammengenommen bedeuten dies wörtlich „Vor-Stellung“. Die Vorstellung als solche ist gesetzt durch eine Proposition. Davon ausgehend könnte weiter gefolgert werden, dass alle Vorstellungen, einschließlich der bloß subjektiven, propositional sind, sofern sie nur in einem Urteil *gesetzt* werden können. Die Tätigkeit, etwas vorab zu setzen, bestimmt den Inhalt einer Proposition oder eines Urteils. Dieser semantische Gebrauch des Setzens in der Logik des 18. Jahrhunderts, wobei etwas bloß postuliert und für formal gültig gehalten wird, ist von Schopenhauer in seinen kritischen Kommentaren zu Fichte bestätigt worden.<sup>60</sup>

Darüber hinaus klassifizieren die Grundsätze ihrer Funktion gemäß drei Typen von Urteilen. Im Folgenden soll hingegen ein kurzer Blick auf die Einteilung der Urteile geworfen werden. Die Grundsätze verweisen auf drei Typen von Urteilen: thetisches Urteil, antithetisches Urteil und

---

<sup>59</sup> Richard Gaskin hat eine ähnliche Bemerkung gemacht; vgl. Gaskin, Richard, *The Unity of the Proposition*. Oxford et al.: Oxford University Press, 2008, S. v: „The problem [of the unity of proposition] might be said to lurk just under the surface of Stoic theorizing about reference, and its presence can be detected, occasionally in the foreground but mostly in the background, of medieval treatments of the semantics of the *propositio*. Again, the unity problem can be sensed in the subtext of Leibniz’s doctrines of substance and predication, and in Kant’s theory of judgement and those of his nineteenth century successors.“

<sup>60</sup> Vgl. Schopenhauer, Arthur, *Sämtliche Werke*. Bd. 6: Parerga und Paralipomena, Zweiter Band. Leipzig: Brockhaus, 1939, S. 40-41. „Setzen, ponere, wovon *propositio*, ist, von Alters her, ein rein logischer Ausdruck, welcher besagt, dass man, im logischen Zusammenhang einer Disputation, oder sonstigen Erörterung, etwas vor der Hand annehme, voraussetze, bejahe, ihm also logische Gültigkeit und formale Wahrheit einstweilen erteile, – wobei seine Realität, materielle Wahrheit und Wirklichkeit durchaus unberührt und unausgemacht bleibt und dahinsteht.“

synthetisches Urteil. Das thetische Urteil ist jenes, für das kein Grund anzugeben ist.<sup>61</sup> Das antithetische Urteil gibt einen Unterscheidungsgrund zwischen Subjekt und Prädikat an.<sup>62</sup> Das synthetische Urteil schließlich verbindet Subjekt und Prädikat durch einen Beziehungsgrund.<sup>63</sup> Das erste Prinzip ist ein thetisches Urteil, denn es lässt sich nicht weiter begründen. Der zweite Grundsatz ist ein antithetisches Urteil, weil das Ich und das Nicht-Ich durch eine Negation unterschieden werden. Der dritte Grundsatz hingegen ist ein synthetisches Urteil, in dem das teilbare Ich und das teilbare Nicht-Ich durch das Ich aufeinander bezogen sind. Als eine Beziehungsfunktion für synthetische Urteile setzt er die Antithesis bzw. die Unterscheidung schon voraus.

Bemerkenswert ist, dass Fichte weder die Trennung zwischen Anschauung und Verstand noch die damit zusammenhängende Trennung zwischen sinnlichen Vorstellungen und allgemeinen Begriffen als Ausgangspunkt nimmt. Wie sich Anschauung und Denken zueinander verhalten, lässt sich erst in der „Deduktion der Vorstellung“, die ein Resultat des theoretischen Teils der GWL ist, verdeutlichen. Aber bevor Fichte die Begriffe „Anschauung“ und „Denken“ (und die Wissensstruktur, die sie zusammen ausmachen) thematisiert, erläutert er die drei Grundsätze. Damit macht er deutlich, dass erst durch die Grundsätze die Begriffe „Anschauung“ und „Denken“ ihre systematischen Bestimmungen erhalten.

### 2.3 Der erste Grundsatz – Das Setzen der Urteilseinheit

Im ersten Paragraphen des grundsätzlichen Teils der GWL sucht Fichte den ersten schlechthin absoluten Grundsatz auf. Dieser „soll diejenige *Thathandlung* ausdrücken, welche unter den empirischen Bestimmungen unsers Bewusstseyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstseyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht.“<sup>64</sup> Da die Thathandlung keine Tatsache des Bewusstseins, sondern eine demselben zugrunde liegende Bedingung ist,

---

<sup>61</sup> GA I/2: 278; SW I: 118: „Für irgend ein bestimmtes thetisches Urtheil lässt sich also kein Grund anführen; aber das Verfahren des menschlichen Geistes bei thetischen Urtheilen überhaupt ist auf das Setzen des Ich schlechthin durch sich selbst gegründet.“

<sup>62</sup> GA I/2: 273; SW I: 112: „Die Handlung, da man im Vergleichenen das Merkmal aufsucht, worin sie *entgegengesetzt* sind, heisst das *antithetische* Verfahren.“

<sup>63</sup> GA I/2: 274; SW I: 113: „Das *synthetische* Verfahren nemlich besteht darin, dass man im Entgegengesetzten dasjenige Merkmal aufsuche, worin sie *gleich* sind.“

<sup>64</sup> GA I/2: 255; SW I: 91.



gelangt Fichte durch Reflexion und Abstraktion zum ersten Grundsatz. Als Ausgangspunkt der Reflexion nimmt Fichte eine kaum zu bezweifelnde Tatsache des Bewusstseins, nämlich „A ist A“, „und es wird eine empirische Bestimmung nach der andern von ihr abgesondert, so lange, bis dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts absondern läßt, rein zurückbleibt.“<sup>65</sup> Dieser Satz – wie der erste schlechthin unbedingte Grundsatz – ist ohne allen weiteren Grund gewiss. Im Anschluss daran wendet sich Fichte in der GWL dem ersten Vermögen zu, dem Vermögen, „etwas schlechthin zu setzen.“<sup>66</sup>

Fichte analysiert, worin dieses Setzungsvermögen besteht. Seiner abstrahierenden Reflexion zufolge lässt sich der gewisse Satz „A ist A“ in die Konditionalform „wenn A ist, so ist A“ umformulieren.<sup>67</sup> Dadurch will er hervorheben, dass der Grund der Gewissheit nicht in dem, was im Satz gesetzt wird, besteht, sondern vielmehr in der Notwendigkeit des *Zusammenhangs*, der durch „wenn ..., so ...“ zum Ausdruck kommt. Der notwendige Zusammenhang vereinigt die logische Stelle des Subjekts und die des Prädikats, und er nimmt diejenige Funktion des Grundsatzes ein, die Reinhold Verknüpfung nennt, denn er betrifft lediglich die Form und nicht den Inhalt des Satzes. Diese Funktion des ersten Grundsatzes bestätigt die folgende Bemerkung Fichtes: „Mithin ist davon *ob* überhaupt A sey, oder nicht, gar nicht die Frage. Es ist nicht die Frage vom Gehalt des Satzes, sondern bloß von seiner *Form*; nicht von dem, *wovon* man etwas weiß, sondern von dem, *was* man weiß, von irgend einem Gegenstande, welcher es auch seyn möge.“<sup>68</sup> Die semantische Unterscheidung zwischen „wovon“ und „was“ entspricht dem Bedeutungsunterschied zwischen „*de re*“, was der Sache selbst zukommt, und „*de dicto*“, was dem Satz zukommt. Indem Fichte sich mit der Form und nicht mit dem Gehalt des Satzes befasst, handelt es sich beim „Vermögen, etwas schlechthin zu setzen“, um das Setzen *de dicto* und nicht um das Setzen *de re*. Der Schwerpunkt liegt also nicht auf dem *etwas*, sondern auf dem „*schlechthin*“ – welches in der Reflexion

---

<sup>65</sup> GA I/2: 256; SW I: 92.

<sup>66</sup> GA I/2: 256; SW I: 93.

<sup>67</sup> Der Konditional, den Fichte bei der Behandlung des ersten Grundsatzes einführt, ist nicht mit dem Konditional in der modernen Logik unmittelbar gleichzusetzen. Der materiale Konditional der modernen Logik ist ein logisches Verbindungsglied, das den Gedanken von konditionalen Aussagen in der Alltagssprache formal darstellt. Der Konditional in dem hier betrachteten Zusammenhang hat hingegen eine transzendentallogische Funktion, die die Identität aller Prinzipien gewährleistet.

<sup>68</sup> GA I/2: 257; SW I: 93.

Fichtes nicht die Existenz eines Etwas, sondern den notwendigen Zusammenhang eines Satzes meint.

Im nächsten Schritt lokalisiert Fichte den notwendigen Zusammenhang, den er als „X“ bezeichnet, im *Ich*.<sup>69</sup> Das Ich als der Terminus technicus, den Fichte noch nicht bestimmt, erhält unter Berufung auf den notwendigen Zusammenhang seine erste, wohl aber nicht die einzige philosophische Bedeutung in der GWL. Der Kontext im ersten Paragraphen macht klar, dass dieses Setzen *de dicto* bzw. vermitteltst eines notwendigen Zusammenhangs *Urteilen* heißt; und „urtheilend“ ist sogar die erste attributive Qualifikation, die Fichte im ersten Paragraphen dem Ich zuschreibt, wie die folgende Stelle zeigt: „*A sey für das urtheilende Ich, schlechthin, und lediglich Kraft seines Gesetzseyns im Ich überhaupt*; das heißt: es wird gesetzt, *daß* [Hervorhebung des Verfassers] im Ich, – es sey nun insbesondere setzend, oder urtheilend, oder was es auch sey – etwas sey, das sich stets gleich, stets Eins und eben dasselbe sey; und das schlechthin gesetzte X läßt sich auch so ausdrücken; *Ich=Ich; Ich bin Ich*.“<sup>70</sup> Hervorzuheben ist hier, dass das Setzen des A im logischen Satz „A ist A“ *nicht* heißt, es wird schlechthin *etwas* gesetzt, das nur *dieses* A ist und auch immer dieses bleiben würde. Auf solcher Weise – und das heißt gerade *de re* – gesetzt, würde die logische Identität gleich in eine metaphysische Eigenschaft der Fixiertheit und Unveränderlichkeit des Gegenstandes verwandelt werden, was Fichte aber nicht im Sinn gehabt haben dürfte. Das Setzen des A heißt vielmehr, wie Fichte selbst formuliert, es wird schlechthin gesetzt, *dass* im Ich etwas gesetzt wird. Die Gewissheit des schlechthin Gesetzten muss *de dicto* verstanden werden; sie kommt also nicht irgendeinem A, sondern vielmehr der propositionalen Einheit des Zusammenhangs des Satzes zu.

Diese Explikation ist wichtig, um einzusehen, mit welchem Recht Fichte dem Satz „Ich bin Ich“ *eine ganz andere Bedeutung* als dem Satz „A ist A“ zuschreiben kann.<sup>71</sup> Während die Tatsache „A ist“ aus dem Satz „A ist A“ nicht abgeleitet werden darf, zieht Fichte „Ich bin“ ganz

---

<sup>69</sup> Ibid.: „X wenigstens ist *im Ich*, und *durch* das Ich gesetzt – denn das Ich ist es, welches im obigen Satze urtheilt, und zwar nach X, als einem Gesetze, urtheilt; welches mithin dem Ich gegeben, und da es schlechthin und ohne allen weitem Grund aufgestellt wird, dem Ich durch das Ich selbst gegeben seyn muß.“

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Dies behauptet Fichte selber im § 1: „Aber das Satz: Ich bin Ich, hat eine ganz andere Bedeutung als der Satz: A ist A.“ GA I/2: 258; SW I: 94.

bewusst aus dem Grundsatz „Ich bin Ich“. Denn das Ich, nun verstanden im gerade eingeführten technischen Sinne als der notwendige Zusammenhang X, ist eine höherstufige Funktion und steht als solche nicht auf dem gleichen Niveau wie das beliebige erststufige A. Während ein beliebiges A nur unter einem Zusammenhang des Urteils (im Ich) gesetzt werden kann, muss der notwendige Zusammenhang X (das Ich) keinem höheren Zusammenhang unterliegen: er ist durch sich selbst gesetzt und auf sich selbst gegründet. Abstrahiert von allen besonderen empirischen Bedingungen betrachtet Fichte das Setzen des notwendigen Zusammenhangs als „den reinen Charakter der Tätigkeit an sich“.<sup>72</sup> Dieser transzendentalen Bestimmung des Ich zufolge besteht das Sein des Ich in seinem Sichsetzen, und dieses Sichsetzen hat zur Folge, dass es ist. Anders gewendet, das Sein des Ich und die Tathandlung sind gleichbedeutend. Das „Ich bin“ und der im Urteil behauptete Zusammenhang sind Tatsachen des Bewusstseins für den reflektierenden Philosophen, der immer vom Standpunkt des empirischen Bewusstseins ausgehen muss, aber sie sind zugleich für das Ich die Tathandlung, die allem Urteilen und Handeln des menschlichen Geistes vorangeht.

Das Ich der GWL als absolutes Subjekt ist also in seinem bloßen Bezug auf das Sichsetzen zu verstehen.<sup>73</sup> Von daher kann es keine sinnvolle Frage nach dem Sein des Ich jenseits seiner Tätigkeit geben. Die eigentümliche Formulierung des ersten Grundsatzes „Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein“ stellt diese philosophische Bedeutung und Funktion des Ich dar und darf nicht in einem übernatürlichen Sinne als Selbstschöpfung verstanden werden. Durch die Aufstellung des ersten Grundsatzes bringt Fichte die *thetische* Tathandlung des absoluten Subjekts, das bei allem Setzen sich selbst setzt, bei allem Urteil sich selbst behauptet (und sich selbst prädiziert) und bei allem Handeln sich selbst bestimmt, ans Licht.

Fichte wendet sich dann dem logischen Satz der Identität zu und bietet eine transzendentalphilosophische Begründung desselben. Fichte entlarvt den Grund im Ich, das dem Urteilen der Identität und zudem allem Handeln des Geistes zugrunde liegt.<sup>74</sup> Der logische Satz der Identität gründet

---

<sup>72</sup> GA I/2: 258; SW I: 96.

<sup>73</sup> Fichte gibt dem Ich damit eine eindeutige Bestimmung; vgl. GA I/2: 259; SW I: 97; „Und dies macht es denn völlig klar, in welchem Sinne wir hier das Wort Ich brauchen, und führt uns auf eine bestimmte Erklärung des Ich, also absoluten Subjekts. *Dasjenige dessen Seyn (Wesen) blos darin besteht, daß es sich selbst als seyend, setzt*, ist das Ich, als absolutes Subjekt.“

<sup>74</sup> GA I/2: 258; SW I: 95.

sich nicht auf einer metaphysischen Annahme oder gar einer transzendenten Erkenntnis über die Art und Weise der Existenz der Gegenstände; die Notwendigkeit des Satzes impliziert weder eine ontologische Unveränderlichkeit des Gegenstandes noch eine metaphysische Ununterscheidbarkeit identischer Dinge. Sie besagt nur, dass das Setzen bzw. das Gesetzsein eines Dinges impliziert, *dass es im Ich* gesetzt ist. Dass diese Berufung auf das Ich urteilstheoretisch intendiert ist und mithin die propositionale Einheit eine Funktion des *absoluten* Ich ist, bringt eine Anmerkung Fichtes über die Position des Subjekts und des Prädikats im Satz noch deutlicher zum Ausdruck:

In dem Satz  $A=A$  ist das erste  $A$  dasjenige, welches im Ich, entweder schlechthin, wie das Ich selbst, oder aus irgend einem Grunde, wie jedes bestimmte Nicht-Ich gesetzt wird. In diesem Geschäft verhält sich das Ich als absolutes Subjekt; und man nennt daher das erste  $A$  das Subjekt. Durch das zweite  $A$  wird dasjenige bezeichnet, welches das sich selbst zum Objecte der Reflexion machende Ich, als in sich *gesetzt*, vorfindet, weil es dasselbe erst in sich *gesetzt hat*. Das urtheilende Ich prädicirt etwas, nicht eigentlich von  $A$ , sondern von sich selbst, daß es nemlich in sich ein  $A$  vorfinde: und daher heißt das zweite  $A$  das Prädikat. – So bezeichnet im Satz  $A = B$   $A$  das, was jetzt gesetzt wird;  $B$  dasjenige, was als gesetzt, schon angetroffen wird. – *Ist* drückt den Uebergang des Ich vom Setzen zur Reflexion über das gesetzte aus.<sup>75</sup>

Dem ist also zu entnehmen, dass das urteilende Ich das absolute Subjekt ist, dessen reflexive Tat-handlung die logischen Stellen des formalen Subjekts und Prädikats in sich hervorbringt. Das Sein des absoluten Ich als solches befindet sich nicht nur in der Position des formalen Subjekts in dem Satz „Ich bin Ich“. Das absolute Subjekt ist das, welches etwas an der logischen Stelle des Subjekts anlegt; und seine Reflexion, die „sich selbst zum Objekt“ macht, ermöglicht eine Prädikation, indem das logische Subjekt durch die gleiche Handlung im Ich zum prädikativen Objekt gebracht wird. Dadurch ergibt sich aus dem absoluten Subjekt die propositionale Einheit, unter der das logische Subjekt und das Objekt bzw. das Prädikat in einem Satz zusammengefügt sind. Was unter dem Subjekt und unter dem Prädikat gesetzt wird, muss nicht dasselbe sein; aber wenn die zwei Stellen *einen* Satz ausmachen sollen (wie „ $A = B$ “ in Fichtes Anmerkung), müssen sie vermitteltst der Kopula, die jetzt eine Handlung des absoluten Subjekts bezeichnet, unter die Urteilseinheit

---

<sup>75</sup> GA I/2: 259; SW I: 96.

zusammengebracht werden. Das absolute Subjekt ist mithin kein vom Objekt abgesondertes bloßes Subjekt. Es geht dem Subjekt, dem Objekt und ihrer Trennung voraus; es ist, in Fichtes eigenen Worten, „Subjekt-Objekt: und dies ist es schlechthin, ohne weitere Vermittlung.“<sup>76</sup>

Ausgehend von der Aufstellung des ersten Grundsatzes der Tathandlung deduziert Fichte die Kategorie der Realität, die für die WL sehr umfassend ist, denn alles, was durch den notwendigen Zusammenhang im Ich gesetzt ist, hat nun Realität für das Ich. Das bedeutet umgekehrt, dass der Bereich der Realität den gleichen Umfang hat wie der Bereich der Anwendbarkeit des logischen Satzes der Identität.<sup>77</sup> Darauf gründet sich ein erstes, noch relativ einfaches Argument Fichtes gegen den Maimon'schen Skeptizismus. Gleich nach seiner konzisen Deduktion der Kategorie der Realität im Anschluss an die transzendente Begründung des logischen Satzes der Identität wendet sich Fichte in einem geklammerten Passus der skeptischen Herausforderung an „unsre Befugniß zur Anwendung der Kategorie der Realität“ zu.<sup>78</sup> Ist nun die Kategorie der Realität derart grundlegend, dass sogar die allgemeine Logik aus ihr abgeleitet wird, kann die Befugnis zu ihrer Anwendung nicht bezweifelt werden, da bei diesem Zweifel selbst bereits die Anwendung des logischen Satzes der Identität in Anspruch genommen wird. Dies ist aber nur der erste Schritt und vermag den Maimon'schen Skeptizismus nicht vollends zu beseitigen, muss doch darüber hinaus gezeigt werden, dass, wie Fichte bemerkt, dann aber erst im theoretischen Teil der GWL darstellt, „aus dem Ich Realität darauf [auf alles mögliche Übrige, und das heißt auf das Nicht-Ich] übertragen werde“.<sup>79</sup>

Am Ende des § 1 findet sich eine kurze Bemerkung Fichtes, in der er die WL vom Cartesianismus und Spinozismus abgrenzt. Descartes sieht er als einen Vorläufer Kants, dessen „Cogito, ergo sum“ „sehr wohl als unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns betrachtet [werden] kann.“<sup>80</sup> In Reinhold erkennt er einen Cartesianer, dessen Satz des Bewusstseins in der cartesischen Form „*repraesentato, ergo sum*“ heißen würde.<sup>81</sup> Sowohl Descartes als auch Reinhold gehen von einer

---

<sup>76</sup> GA I/2: 261; SW I: 99.

<sup>77</sup> Vgl. *ibid.*: „Alles, worauf der Satz  $A = A$  anwendbar ist, hat, *inwiefern derselbe darauf anwendbar ist*, Realität.“

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> GA I/2: 262; SW I: 99.

<sup>80</sup> GA I/2: 262; SW I: 100.

<sup>81</sup> *Ibid.* Fichte erkennt den Satz des Bewusstseins nur als einen *Lehrsatz* und nicht als einen *Grundsatz* an. In

besonderen Bestimmung des Ich aus, die dennoch nicht das Wesen desselben ist, und machen sie zum Grundsatz ihrer philosophischen Systeme. Fichte setzt sich von diesem Cartesianismus ab, indem er seinen Grundsatz allein in der Tathandlung findet, die im Gegensatz zu Descartes und Reinhold keine besondere Bestimmung des Ich mit sich bringt. Dieser Schritt nimmt die systematische Folge der WL vorweg, dass sowohl Substanz als auch Vorstellung das Wesen des absoluten Ich nicht charakterisieren können, sondern vielmehr selbst abgeleitet werden müssen.<sup>82</sup>

Während der Cartesianismus ein noch nicht vollständig durchgeführter Kritizismus ist, so könnte man sagen, dass der Spinozismus über den Grundsatz der WL weit hinausgeht.<sup>83</sup> Fichte zufolge akzeptiert Spinoza die Einheit des empirischen Bewusstseins und leugnet das reine Bewusstsein. In seiner systematischen Konsequenz schließt der Spinozismus die höchste Einheit aus theoretischen Gründen und schreibt sie nur der einzigen Substanz bzw. Gott zu. Dabei wird das empirische Ich als eine besondere und determinierte Modifikation der Gottheit betrachtet. Die WL unterscheidet sich vom Spinozismus, indem sie die höchste Einheit, als ein normatives Ziel des praktischen Bedürfnisses, hervorzubringen anstrebt.

## 2.4 Der zweite Grundsatz – Das Setzen des Gegenstandes

Bei seiner Aufstellung des zweiten Grundsatzes geht Fichte ebenfalls von einer gewissen Tatsache des Bewusstseins aus und gelangt durch das gleiche Verfahren der abstrahierenden Reflexion zur absoluten Handlung des *Entgegensetzens*, das jene Tatsache begründen soll. Wie schon in § 1 versteht Fichte unter einer „Tatsache“ im empirischen Bewusstsein, die den kürzesten Abstand von der Handlung aufweist, einen logischen Satz, in diesem Fall den logischen Satz des

---

„Aenesidemus-Recension“ nimmt er zu Reinholds Satz des Bewusstseins eindeutig Stellung, wenn er schreibt: „Rec. wenigstens glaubt sich überzeugt zu haben, daß er [der Satz des Bewusstseins] ein Lehrsatz sey, der auf einen andern Grundsatz sich gründet; aus diesem aber *a priori*, und unabhängig von aller Erfahrung, sich streng erweisen läßt.“ GA I/2: 46; SW I: 8.

<sup>82</sup> Es darf jedoch nicht übersehen werden, dass Fichtes Grundsatz, obwohl er sich bezüglich des Inhalts und des Wesens von demjenigen Reinholds unterscheidet, dennoch die transzendentallogische Funktion annimmt, auf die Reinhold in den *Beyträgen* hingewiesen hat. Das bedeutet, dass der Grundsatz Fichtes zwar nicht alle Subjekte und Prädikate anderer Sätze inhaltlich enthält, sondern nur formal, aber in einem wichtigen Sinn das materiale Bestimmende benennt, das heißt die Verknüpfung, wodurch Sätze *Sätze* und nicht bloße Aggregate sind.

<sup>83</sup> Vgl. GA I/2: 263; SW I: 100.

Entgegensetzens: „ $-A$  ist nicht  $= A$ “.<sup>84</sup> Der zweite Grundsatz drückt somit die Handlung des Entgegensetzens aus und soll den logischen Satz des Gegensetzens begründen. Der knappen Erörterung des § 2 ist zu entnehmen, dass es sich bei dem absoluten Entgegensetzen des Nicht-Ich um ein ursprüngliches Setzen des Gegenstandes überhaupt handelt, was eine weitreichende Rolle im theoretischen wie im praktischen Teil der GWL spielen wird. Die bloß angenommene und nicht geklärte Operation mit „ $A$ “ und „ $-A$ “ mag für den heutigen Leser verwirrend sein oder ihm sogar sinnwidrig erscheinen, wenn die Symbole im Rahmen der modernen propositionalen Logik interpretiert werden. Gerade Letzteres sollte aber vermieden und die Symbole eher als Repräsentationen verstanden werden. In diesem Sinn bezeichnet „ $A$ “ eine Repräsentation, die dem Ich epistemisch transparent ist, „ $-A$ “ hingegen eine Repräsentation des Repräsentierten, die, als etwas *außer* der Repräsentation Liegendes, nur mittelbar zu verstehen ist. Das Minuszeichen ist folglich kein Boolescher Operator, es bezeichnet vielmehr einen Differenzpunkt, der bei allen bedeutungstheoretischen Untersuchungen von Vorstellung und Gegenstand, Intension und Extension, Sinn und Bedeutung, Intentionalität und Objektivität etc. von Bedeutung ist.

Wie der Titel des § 2 besagt,<sup>85</sup> ist der zweite Grundsatz seinem Gehalt nach bedingt und seiner Form nach unbedingt. Er ist einerseits dem Gehalt nach durch den ersten Grundsatz bedingt, weil das Nicht-Ich bzw.  $-A$  nur dasjenige ist, was das Ich bzw.  $A$  *nicht* ist; er ist andererseits der Form nach schlechthin unbedingt, weil die *Handlungsart* des Entgegensetzens überhaupt aus der Form des Sichsetzens nicht abzuleiten ist. Die Erläuterung von Fichte ist hier aber alles andere als eindeutig. So bemerkt er in seiner Erörterung des Satzes des Gegensetzens, dass dieser logische Satz „unter der höchsten Form, der *Förmlichkeit* überhaupt, der Einheit des Bewusstseyns [steht]“<sup>86</sup> und auch „[d]as Entgegensetzen nur unter Bedingung der Einheit des Bewußtseyns des setzenden, und des entgegensetzenden [möglich ist].“<sup>87</sup> Die Förmlichkeit überhaupt bezieht sich auf die Identität des reinen Bewusstseins, das die Funktion der Verknüpfung in beiden affirmativen und negativen Urteilen gewährleistet. So sehr die logische Form des Satzes „ $-A = -A$ “ nur unter der Bedingung

---

<sup>84</sup> GA I/2: 264; SW I: 101.

<sup>85</sup> Ibid. „§ 2. Zweiter, seinem Gehalte nach bedingter Grundsatz.“

<sup>86</sup> GA I/2: 265; SW I: 102.

<sup>87</sup> GA I/2: 266; SW I: 103.

der Identität des Subjekts und des Prädikats möglich ist, so sehr setzt auch die Möglichkeit des Gegensetzens „ $-A$  ist nicht  $= A$ “, für das „ $-A = -A$ “ gelten muss, die gleiche Funktion der Verknüpfung voraus.<sup>88</sup> Dies bedeutet aber nicht, dass der zweite Grundsatz *seiner* Form nach durch den ersten Grundsatz bedingt ist, was dem Titel des § 2 widersprechen würde.

Der Sachverhalt könnte so präzisiert werden, dass die Form des ersten Grundsatzes den Gehalt des zweiten Grundsatzes bedingt. Dabei ist die Unterscheidung von Form und Gehalt beim ersten Grundsatz im Grunde trivial. Fichte bezeichnet den ersten Grundsatz bloß als „schlechthin unbedingt“ und strenggenommen nicht als „seinem Gehalt und seiner Form nach unbedingt“. Das ist durchaus nachvollziehbar, denn in ihrem reinen Charakter der Tätigkeit ist die Tathandlung strukturell so minimal und einfach, dass die Unterscheidung von Form und Materie für das absolute Subjekt überflüssig ist. Erst in § 2 führt Fichte eine solche Unterscheidung ein: „Durch die Form wird bestimmt, daß es überhaupt ein Gegentheil sey (von irgend einem X). Ist es einem bestimmten A entgegengesetzt, so hat es *Materie*; es ist irgend etwas Bestimmtes nicht.“<sup>89</sup> Die Materie im Entgegensetzen wird durch das bloße Setzen bedingt, und im Anschluss daran – was im vorangehenden Abschnitt über das Setzen schlechthin diskutiert worden ist – lässt sich sagen, dass auch dem materialen Entgegensetzen das Setzen *de dicto* zugrunde liegen muss. Dieses Verhältnis drückt Fichte in der folgenden Formulierung recht deutlich aus: „Ich weiß von  $-A$ , daß es von irgend einem A das Gegentheil sey. Was aber dasjenige sey, oder nicht sey, von welchem ich jenes weiß, kann ich nur unter der Bedingung wissen, daß ich A kenne.“<sup>90</sup> Das Objekt bzw. der Gehalt des Entgegensetzens ist durch den ersten Grundsatz bedingt, insofern das, was man *von* ihm *de re* weiß, nur im Gegensatz zu dem Zusammenhang des *de dicto* Gesetzten eine Bedeutung hat. Diese Setzungsart des Entgegensetzens lässt sich allerdings weder auf den ersten Grundsatz reduzieren

---

<sup>88</sup> Vgl. GA I/2: 265; SW I: 102–103: „Aber selbst die Möglichkeit des Gegensetzens an sich setzt die Identität des Bewusstseyns voraus; und der Gang des in dieser Funktion handelnden Ich ist eigentlich folgender: A (das schlechthin gesetzte) = A, (dem, worüber reflektirt wird). Diesem A als Objekte der Reflexion, wird durch eine absolute Handlung entgegengesetzt  $-A$ , und von diesem wird geurtheilt, daß es auch dem schlechthin gesetzten A entgegengesetzt sey, weil das erstere dem letztern gleich ist; welche Gleichheit sich (§ 1.) auf die Identität des setzenden, und des reflektirenden Ich gründet. – Ferner wird vorausgesetzt, daß das in *beiden* Handlungen handelnde, und über beide urtheilende Ich das gleiche sey. Könnte dieses selbst in beiden Handlungen sich entgegengesetzt seyn, so würde  $-A$  seyn = A. Mithin ist auch der Uebergang vom Setzen zum Entgegensetzen nur durch die Identität des Ich möglich.“

<sup>89</sup> GA I/2: 266; SW I: 104.

<sup>90</sup> Ibid.



noch aus demselben ableiten. Demnach ist der zweite Grundsatz seiner Form nach unbedingt.

Nun stellt sich die Frage, wie diese Unbedingtheit der Form des Entgegensetzens zu verstehen ist. Dem Ich schlechthin entgegengesetzt ist das Nicht-Ich. Die Bedeutung des Nicht-Ich muss dann im Gegensatz zu der des Ich verstanden werden. Während das Sichsetzen des Ich die Einheit des logischen Raums alles menschlichen Wissens hervorbringt, bleibt diese Einheit eher einfältig und undifferenziert. Allein reicht sie nicht aus, menschliches Wissen, das eine Grundunterscheidung des Vorstellenden und des Vorzustellenden aufweist, zu bestimmen. Am Ende des § 2 bemerkt Fichte weiterhin, dass der Begriff des Nicht-Ich nicht durch Abstraktion von allem Vorgestellten entstanden ist:

Es ist die gewöhnliche Meinung, daß der Begriff des Nicht-Ich ein diskursiver, durch Abstraktion von allen Vorgestellten entstandener Begriff sey. Aber die Seichtigkeit dieser Erklärung läßt sich leicht darthun. So wie ich irgend etwas vorstellen soll, muss ich es dem Vorstellenden entgegensetzen. Nun kann und muß allerdings in dem Objekte der Vorstellung ein X liegen, wodurch es sich als ein Vorzustellendes, nicht aber als das Vorstellende entdekt: aber *daß* alles, worin dieses X liege, nicht das Vorstellende, sondern ein Vorzustellendes sey, kann ich durch keinen Gegenstand lernen; vielmehr giebt es nur unter Voraussetzung jenes Gesetzes erst überhaupt einen Gegenstand.<sup>91</sup>

Der ursprüngliche Begriff des Gegenstandes überhaupt ist der des Vorzustellenden, der sich im Verhältnis zum Vorstellenden von diesem unterscheidet. Der Gegenstand überhaupt ist dann nicht durch eine empirische Anschauung gegeben, er ist vielmehr ein Ergebnis des bisher dargestellten notwendigen Handlungszusammenhangs, der die Einheit und Objektivität des Urteils zugleich fundiert. Der Begriff des Nicht-Ich ist kein empirischer abstrakter Begriff, sondern er ist ein absoluter Begriff, der den empirischen Begriff des Gegenstandes erst möglich macht.

Damit wird deutlich, dass die Fichte'sche Deduktion der Kategorie der Negation sich in der Hauptsache nicht mit der logischen Funktion der Negation befasst, oder umgekehrt, dass der Begriff der Negation bei Fichte eine nicht logische, sondern urgegenständliche Konnotation hat. Mit der logischen Negation ließe sich kaum zu erklären, wieso das Vorzustellende durch eine

---

<sup>91</sup> GA I/2: 267; SW I: 104–105.

formallogische Funktion der Negation vom Vorstellenden unterschieden ist. Die logische Negation des Vorstellenden wäre bloß ein Nicht-Vorstellendes und nicht ein Vorzustellendes. Um das Vorzustellende vom Vorstellenden zu unterscheiden, gilt es, den Charakter, der nur dem Vorzustellenden zukommt, hervorzuheben. Das Nicht-Ich als solches ist dasjenige, das keinen notwendigen Zusammenhang mit sich führt, aber trotzdem unter einem solchen subsumiert werden kann. Die logische Funktion der Negation ist aus der Perspektive der WL eine Abstraktion von den ursprünglichen Handlungen des Setzens und Entgegensetzens.

## 2.5 Der dritte Grundsatz als Grundform der synthetischen Einheit

Im Anschluss an den zweiten Grundsatz zeigt sich ein angebliches Paradoxon, das die Identität des Bewusstseins aufzuheben droht. Es ist im vorangehenden Abschnitt erwähnt worden, dass auch das Nicht-Ich im Ich gesetzt ist, wenn es überhaupt gesetzt werden soll; es ist aber dabei nicht erörtert worden, *wie* das Nicht-Ich im Ich gesetzt werden kann. Wenn der zweite Grundsatz, der behauptet, dass dem Ich ein Nicht-Ich schlechthin entgegengesetzt wird, Gültigkeit hat, kann das Nicht-Ich infolge dieses Entgegengesetztseins nicht im Ich gesetzt sein. Ist wiederum das Nicht-Ich nicht im Ich gesetzt, kann es überhaupt nicht gesetzt werden und wird dem Ich damit auch nicht entgegengesetzt. Wenn dem Ich das Nicht-Ich nicht entgegengesetzt wird, hat der zweite Grundsatz keine Gültigkeit, was aber eine absurde Folge ist. Es muss daher eine sinnvolle Aufklärung des Verhältnisses von Ich und Nicht-Ich gefunden werden, um das Paradoxon zu überwinden. Dieser Aufgabe wendet sich Fichte in § 3 zu.

Da die Gültigkeit der ersten beiden Grundsätze nicht zu bezweifeln ist, muss es eine dritte Handlung des menschlichen Geistes geben, wodurch der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich in die Identität des Bewusstseins aufgenommen wird. Es muss also „irgend ein X gefunden werden, vermittelt dessen alle jene Folgerungen richtig seyn können, ohne daß die Identität des Bewußtseyns aufgehoben werde.“<sup>92</sup> Dieses gesuchte X identifiziert Fichte in den *Schranken*, die dafür zuständige Handlung Y ist die Handlung des *Einschränkens*,<sup>93</sup> was später auch *Bestimmung* genannt

---

<sup>92</sup> GA I/2: 269; SW I: 107.

<sup>93</sup> Vgl. GA I/2: 270; SW I: 108: „Es ist nicht zu erwarten, daß irgend jemand diese Frage anders beantworten werde,

wird. Diese Handlung findet ihren Ausdruck im dritten Grundsatz, der seiner Form nach von den ersten beiden bestimmt wird, aber seinem Gehalt nach unbedingt ist. Fichte erklärt dieses Verhältnis wie folgt: „[D]ie Aufgabe für die Handlung, die durch ihn aufgestellt wird, ist bestimmt durch die vorhergehenden zwei Sätze gegeben, nicht aber die Lösung derselben. Die letztere geschieht unbedingt, und schlechthin durch einen Machtspruch der Vernunft.“<sup>94</sup> Es handelt sich nicht nur um eine Aufgabe des Philosophen, eine Lösung zu einer philosophischen Frage zu finden; es ist auch eine Aufgabe für das Ich, die Handlung des Setzens und die Handlung des Entgegensetzens einzuschränken. Das Sichsetzen des Ich und das Entgegensetzen des Nicht-Ich sind dabei vorausgesetzt, aber *dass* sie in der dritten Handlung als einander *einschränkend* gesetzt werden müssen, ist unabhängig von der Voraussetzung der Aufgabe. Aus der systematischen Zentralität des dritten Grundsatzes in der GWL macht Fichte keinen Hehl,<sup>95</sup> und auch auf ihn greift die Lösung, die im praktischen Teil der GWL präsentiert wird und die Fichte als „einen Machtspruch der Vernunft“ versteht, zurück.

Der absolute Begriff, der in dem unbedingten Gehalt dieser Lösung enthalten ist, ist *Teilbarkeit* oder *Quantitätsfähigkeit*, und die daraus abzuleitende Kategorie bezeichnet Fichte als „Bestimmung“, die bei Kant der Kategorie der Limitation entspricht. Die Bedeutung des Einschränkens und die Funktion der Schranken bestimmt Fichte deutlich: Es geht darum, „die Realität deßelben [des Objekts des Einschränkens] durch Negation nicht *gänzlich*, sondern nur zum *Theil* auf[zuh]eben. Mithin liegt im Begriffe der Schranken außer dem der Realität, und der Negation noch der der *Theilbarkeit* (der *Quantitätsfähigkeit* überhaupt, nicht eben einer *bestimmten* Quantität.) Dieser Begriff ist das gesuchte X und durch die Handlung Y wird demnach *schlechthin das Ich sowohl als das Nicht-Ich theilbar gesetzt*.“<sup>96</sup> Die Handlung des Einschränkens überbrückt die Handlung des Sichsetzens und die Handlung des Entgegensetzens. Daraus entstehen neue urteilstheoretische

---

als folgendermaßen: sie werden sich gegenseitig *einschränken*. Mithin wäre, wenn diese Antwort richtig ist, die Handlung Y ein *Einschränken* beider Entgegengesetzter durch einander; und X bezeichnete die *Schranken*.“

<sup>94</sup> GA I/2: 268; SW I: 105.

<sup>95</sup> Vgl. GA I/2: 272; SW I: 110: „Ueber diese Erkenntniß hinaus geht keine Philosophie; aber bis zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie; und so wie sie es thut, wird sie Wissenschaftslehre. Alles was von nun an im Systeme des menschlichen Geistes vorkommen soll, muß sich aus dem aufgestellten ableiten laßen.“

<sup>96</sup> Ibid.

Verhältnisse, die in den ersten beiden Grundsätzen, so wie sie in § 1 und § 2 vorliegen, noch nicht enthalten sind. Laut dem dritten Grundsatz setzt das Ich in sich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen. Durch diese Handlung des Einschränkens wird ein teilbares bzw. einschränkbares Ich herabgesetzt und ein Teil der Realität in das jetzt gleichfalls teilbare Nicht-Ich transponiert. Das Verhältnis der Teilbarkeit ist zugleich eine Bestimmung des teilbaren Ich und des teilbaren Nicht-Ich, denn „[e]rst jetzt, vermittelt des aufgestellten Begriffes kann man von beiden sagen: sie sind *etwas*.“<sup>97</sup> Diese Funktion der Einschränkung als Bestimmung erinnert uns wohl am Spruch Spinozas: „*Omnis determinatio est negatio*.“ Außer diesem Verhältnis kann das absolute Ich kein Prädikat zulassen und heißt das absolute Nicht-Ich bloß Nichts. Von daher nennt Fichte die bloße Handlungsart der Einschränkung die Kategorie der Bestimmung, die der Kategorie der Limitation bei Kant entsprechen soll.

Nachdem Fichte die Formel des dritten Grundsatzes dargelegt und seine Unverzichtbarkeit für die Vollendung der WL deutlich gemacht hat, wendet er sich einem Beweis des logischen Satzes vom Grunde zu. Diese Wende mag abrupt erscheinen, insofern Fichte nicht erläutert, was für einen logischen Satz vom Grunde er im Sinn hat und wozu, außer einer Begründung des logischen Satzes, dieser Schritt dienen soll. In einer Rekapitulation in § 4 (im theoretischen Teil) macht Fichte deutlich, dass in § 3 eine „Grundsynthese“ aufgestellt wird. Die Grundsynthese ist also der Schlüssel zum oben erwähnten Paradoxon, und daraus folgend stellt sich die durch den dritten Grundsatz zu begründende Einheit des Bewusstseins als *synthetisch* heraus. Es ist von daher nicht verwunderlich, dass Fichte in der GWL stets nur von der synthetischen und kein einziges Mal von einer „analytischen Einheit“ des Bewusstseins bzw. der Handlung spricht. Durch die Grundsynthese schränken das teilbare Ich und das teilbare Nicht-Ich sich gegenseitig ein. Das bedeutet, sie sind füreinander der *Grund* (was später als Idealgrund und Realgrund wiederkehren wird) der Bestimmung. Fichte will den logischen Satz vom Grunde durch seinen dritten Grundsatz bestimmen, denn nur unter der Bedingung, dass verschiedene Dinge in irgendeinem Merkmal überhaupt gleichgesetzt oder einander entgegengesetzt werden, können sie in eine Relationsbeziehung von Grund und Folge treten.

---

<sup>97</sup> GA I/2: 271; SW I: 109.

Die Schranken setzen zwei Entgegengesetzte in einem Teil gleich und setzen zwei Gleiche in einem Teil entgegen. Somit zeigt die Grundsynthese zwei Urteilsfunktionen auf, die jeweils den *Beziehungsgrund* und den *Unterscheidungsgrund* ausdrücken. Sie sind Antithesis und Synthesis. Das synthetische Urteil ist dasjenige Urteil, das den Beziehungsgrund, der Subjekt und Prädikat zusammenbringt, aufsucht.<sup>98</sup> Das antithetische Urteil ist dasjenige Urteil, das den Unterscheidungsgrund, der Subjekt und Prädikat einander entgegengesetzt, benennt.<sup>99</sup> Darüber hinaus ist dasjenige Urteil, für das kein Grund anzugeben ist<sup>100</sup> und „dem nichts gleich, und nichts entgegengesetzt werden kann“,<sup>101</sup> das thetische Urteil. Der erste Grundsatz ist ein thetischer Satz, denn dabei wird nichts anderes als das Sichsetzen gesetzt, und es lässt sich auch nicht weiter begründen. Der zweite ist ein antithetischer Satz, in dem das Nicht-Ich als der Unterscheidungsgrund, wodurch das Vorzustellende vom Vorstellenden unterschieden werden kann, zum Vorschein kommt. Der dritte ist ein synthetischer Satz, der den Beziehungsgrund, wodurch das Ich und das Nicht-Ich sich wechselseitig bestimmen, aufsucht. Fichte stellt im Weiteren fest, dass die drei Handlungen in einem holistischen Verhältnis zueinander stehen: Keine Antithesis ist möglich ohne Synthesis, denn zwei Entgegengesetzte müssen zuerst unter einem anderen Begriff gleich, das heißt synthetisiert sein, bevor ihr unterscheidendes Merkmal aufgesucht wird; umgekehrt ist auch keine Synthesis möglich ohne Antithesis, denn zwei Gleiche müssen zuerst in einem spezifischen Merkmal einander entgegengesetzt sein, bevor sie unter einen höheren Begriff subsumiert werden; und beide sind nicht möglich ohne Thesis, denn ohne das Setzen schlechthin gibt es auch nichts entgegenzusetzen oder einzuschränken.

Aus der Grundsynthese folgt nicht nur das Gesamtverhältnis der Thesis, Antithesis und Synthesis, sie hat selbst eine begriffslogische Konsequenz, indem die Handlungen des Entgegensetzens und Gleichsetzens eine intensionale Struktur des Gattungsbegriffs und des Artbegriffs erzeugen.

---

<sup>98</sup> GA I/2: 274; SW I: 113: „Das *synthetische* Verfahren nemlich besteht darin, dass man im Entgegengesetzten dasjenige Merkmal aufsuche, worin sie *gleich* sind.“

<sup>99</sup> GA I/2: 273; SW I: 112: „Die Handlung, da man im Vergleichenen das Merkmal aufsucht, worin sie *entgegengesetzt* sind, heisst das *antithetische* Verfahren.“

<sup>100</sup> GA I/2: 278; SW I: 118: „Für irgend ein bestimmtes thetisches Urtheil lässt sich also kein Grund anführen; aber das Verfahren des menschlichen Geistes bei thetischen Urtheilen überhaupt ist auf das Setzen des Ich schlechthin durch sich selbst gegründet.“

<sup>101</sup> Ibid.

Der Gattungsbegriff oder *genus* wird als Beziehungsgrund hervorgebracht, indem Entgegengesetztes unter einem höheren Begriff gleichgesetzt wird; und der Artbegriff bzw. die *differentia specifica* wird als Unterscheidungsgrund hervorgehoben, indem Gleichgesetztes einander entgegengesetzt wird. In Fichtes eigenen Worten: „Alle in irgend einem Begriffe, der ihren Unterscheidungsgrund ausdrückt, Entgegengesetzte kommen in einem *höhern* (allgemeinern, umfassendern) Begriffe überein, den man den Gattungsbegriff nennt: d. i. es wird eine Synthesis vorausgesetzt, in welcher beide enthalten, und zwar insofern sie sich gleich, enthalten sind. (z. B. Gold und Silber sind als gleich enthalten in dem Begriffe der Metalle, welcher den Begriff, worin beide entgegengesetzt werden, als etwa hier die bestimmte Farbe, nicht enthält.)“ Insofern lassen sich *genus* und *differentia specifica* – und unter diese beiden gehören alle Vorstellungen – erst durch die transzendentalen Handlungen des Entgegensetzens und Gleichsetzens ausdifferenzieren und auf der intentionalen Leiter der Begriffe verorten. An der Spitze steht das absolute Ich, das am allgemeinsten ist, das heißt, über ihm steht kein höherer Begriff. Anders als bei den übrigen Synthesen geschieht die Vereinigung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich nicht durch einen Gattungsbegriff, der das absolute Ich überträte. „Das Ich wird selbst in einen niedern Begriff, den der Theilbarkeit, herabgesetzt, damit es dem Nicht-Ich gleich gesetzt werden könne; und in demselben Begriffe wird es ihm auch entgegengesetzt. Hier ist also gar kein *Heraufsteigen*, wie sonst bei jeder Synthesis, sondern ein *Herabsteigen*.“<sup>102</sup> Das Herabsteigen des absoluten Ich – eine Formulierung, die einen gewissen mysteriösen und sogar religiösen Ton anschlägt – lässt sich nun mit Blick auf seine begriffliche Funktion der Einteilung von *genus* und *differentia specifica* gewissermaßen demystifizieren. So wenig Antithesis und Synthesis ohne das jeweils andere möglich sind, so wenig sind Gattungsbegriff und Artbegriff jeweils für sich möglich. Sie machen dabei nicht nur eine semantische Struktur aus, sondern sind für die wissenschaftliche Methode (insbesondere der Biologie) von größter Bedeutung, denn ohne sie kann keine Definition stattfinden.<sup>103</sup>

Obwohl Fichte nicht ausdrücklich erläutert hat, wozu die Begründung der semantischen

---

<sup>102</sup> GA I/2: 279; SW I: 119.

<sup>103</sup> Vgl. GA I/2: 278; SW I: 118: „Daher die logische Regel der Definition, daß sie den Gattungsbegriff, der den Beziehungsgrund und die spezifische Differenz, die den Unterscheidungsgrund enthält, angeben müsse.“

Unterscheidung von Gattungsbegriff und Artbegriff im System der WL dient oder welche systematische Rolle sie hat, liegen dennoch zureichende Hinweise vor, um die urteilstheoretischen Konsequenzen der Grundsynthese ins rechte Licht rücken zu können. Die Erläuterung des ersten Grundsatzes legt fest, dass durch das Sichsetzen die propositionale Einheit des Urteils schlechthin gesetzt wird. Mit der Einführung der Teilbarkeit wird in der Einheit des Urteils eine Einteilung in das unterscheidende Merkmal (oder singulärer Terminus) und den beziehenden Gattungsbegriff (oder Allgemeinbegriff) eröffnet. Was das Gegensetzen des Nicht-Ich betrifft, welches das Setzen des Gegenstandes überhaupt möglich macht, so hebt die Teilbarkeit auf eine Bedingung ab, die Fichte selbst nicht klargestellt hat, nämlich dass das Nicht-Ich bzw. der Gegenstand nur dann gesetzt werden kann, wenn irgendein singuläres Merkmal, das ihn aus einer Gattung hervorhebt, vorgestellt wird. Umgekehrt muss dieses singuläre Merkmal samt den anderen Merkmalen unter einen allgemeinen Begriff subsumiert werden können. Durch die Aufstellung des dritten Grundsatzes erzeugt die Handlung des Urteilens über die formale Einheit hinaus eine Struktur, in der Subjekt und Prädikat einerseits inhaltlich verschieden sein und zugleich unter die Einheit des Urteils gebracht werden können. Die Relationsbeziehungen von Unterscheiden und Beziehen zwischen Subjekt und Prädikat im Urteil ermöglichen die Begriffssubsumption in der Begriffslogik und führen zum antithetischen wie auch zum synthetischen Urteil, indem der Unterscheidungsgrund in einem singulären Merkmal und der Beziehungsgrund in einem Allgemeinbegriff aufgesucht wird.

In diesem trichotomischen grundsätzlichen Zusammenhang stellt der erste Grundsatz eine regulative Thesis auf, nämlich dass überhaupt ein System sein soll.<sup>104</sup> Dies wiederum ist eine Aufgabe, die auf einen Grund verweist. Die bestimmte Bestimmung der Relationsbeziehungen von Grund und Folge, und das heißt die Form des Systems, drückt aber erst der dritte Grundsatz aus. Es ist daher angebracht, wie Ernst Cassirer (1874–1945) bemerkt, das Ich und Nicht-Ich als „zusammengehörige Ausdrücke für eine einheitliche *methodische Forderung*“ zu betrachten. Dabei ist das Ich

---

<sup>104</sup> Vgl. GA I/2: 276; SW I: 115: „Die Nothwendigkeit, auf die bestimmte Art entgegenzusetzen, und zu verbinden, beruht unmittelbar auf dem dritten Grundsatz: die Nothwendigkeit, überhaupt zu verbinden, auf dem ersten, höchsten, schlechthin unbedingten. Die *Form* des Systems gründet sich auf die höchste Synthesis; *daß* überhaupt ein System seyn solle, auf die absolute Thesis.“

als „das Bewusstsein der Formen a priori“ zu verstehen, das die „obersten Form- und Einheitsregeln der Vernunft“ bezeichnet; und das Nicht-Ich ist Ausdruck für das, was unter die Vernunftregeln a priori subsumiert werden soll.<sup>105</sup>

Zuletzt ist das Folgende über den dritten Grundsatz noch zu bemerken. Obwohl die Kategorie der Bestimmung unter der Gruppe der Qualität steht, ist sie Fichte zufolge dennoch „ein Setzen der Quantität überhaupt, sey es nun Quantität der Realität, oder der Negation[.]“<sup>106</sup> Das Setzen der Quantität überhaupt ist eine direkte Folge aus dem Begriff der Teilbarkeit; infolgedessen führt die GWL keine rein qualitativen Kategorien ein. Sie spielt des Weiteren eine unverzichtbare Rolle im Übergang von Qualität zur Relation, indem sie eigentlich die Grundlage bildet, auf der sich die relationalen Kategorien von Kausalität, Substantialität und Wechselwirkung als besondere Einzelformen der synthetischen Einheit aufbauen. Die Relationskategorien sind spezifische Formen der Bestimmungen, und auch dabei lassen sich die Relationsbeziehungen von Unterscheiden und Beziehen anwenden. Relation ist der Gattungsbegriff, der Kausalität, Substantialität und Wechselwirkung unter sich fasst. Kausalität wiederum ist ebenfalls ein Gattungsbegriff, unter dem Ursache und Bewirktes aufeinander bezogen und voneinander unterschieden sind.<sup>107</sup> Auch Substantialität ist ein allgemeiner Begriff, insofern Substanz und Akzidenz in ihrem Bezug und in ihrer Differenz darunter gefasst werden.

---

<sup>105</sup> Cassirer, Ernst (1974), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 3. Hildesheim/New York: Georg Olms, S. 129–142.

<sup>106</sup> GA I/2: 282; SW I: 123.

<sup>107</sup> Unter dem Prinzip der Kausalität versteht Fichte nicht das regelmäßige Verhältnis von zwei Ereignissen, das durch ein hypothetisches Urteil ausgedrückt werden kann. Es geht ihm vielmehr um das Prinzip, wodurch äußere Dinge bzw. das Nicht-Ich als die Ursache unserer Impressionen erkannt werden. Vgl. seine „Rezension des Aenesidemus“, GA I/2: 51; SW I: 12. Dabei handelt es sich eher um ein metaphysisches Prinzip für die Quelle der synthetischen Einheit als um ein epistemisches Prinzip für die regelmäßige Zeitfolge der kausalen Ereignisse. Die Zeitbedingung ist irrelevant, von ihr lässt sich hier abstrahieren. So verstanden entspricht die Kategorie der Kausalität bei Fichte zwar nicht der hypothetischen Urteilsform, wie es bei Kant der Fall ist. Die hypothetische Urteilsform taucht bei Fichte noch früher als die Erörterung der Kausalität auf: Der notwendige Zusammenhang, unter dem das logische Gesetz der Identität analysiert wird, ist hypothetisch. Dies besagt, dass dem Setzen des Ich eine hypothetische Struktur schon innewohnt. Die Frage, ob die gleiche Entsprechung bei Kant zwischen Kategorien und Urteilsformen auch bei Fichte wiederzufinden ist, ist eine offene Frage, die dieses Projekt weder vollständig behandeln kann noch vollständig behandeln muss.



## Fazit

Es mag dem kritischen Leser aufgefallen sein, dass im grundsätzlichen Teil der GWL wenig vom „Objekt“ oder gar vom Begriff desselben gesprochen worden ist; insofern ist nicht ohne weiteres ersichtlich, welche Bedeutung der erste Teil der GWL für die Untersuchung des Gegenstandsbezugs der Vorstellungen hat. Der Grund dafür liegt darin, dass aus Sicht der Transzendentalphilosophie Fichtes der Begriff des Objekts nur einen sekundären, das heißt weiter analysierbaren Status hat und dass der idealistische Ansatz hierbei ein grundlegender (siehe den Exkurs am Ende des ersten Kapitels) ist, indem er nicht die Bezugnahme von einzelnen Vorstellungen oder besonderen Klassen an Vorstellungen, sondern die Möglichkeit des Gegenstandsbezugs der Vorstellungen überhaupt behandelt. Diese Möglichkeit lässt sich erst aus dem System der WL entwickeln. Von daher muss der urteiltstheoretische Ansatz zum Begriff des Objekts mit der Untersuchung des Systems der WL anheben.

Der Gebrauch des Objektbegriffs setzt also einige Bedingungen voraus. Dazu gehören zunächst das Ich, das Nicht-Ich und ihre Bestimmung. Das absolute Ich darf nicht als individuelles Selbstbewusstsein verstanden werden, und das Sichsetzen setzt kein Individuum. Es deutet vielmehr auf einen spekulativen, einheitlichen und allen möglichen Urteilen und Handlungen zugrundeliegenden Zusammenhang hin, den die vorliegende Untersuchung als „propositionale Einheit“ bezeichnet. Auch das nachfolgende Entgegensetzen des Nicht-Ich setzt kein individuelles Objekt, denn es ist die transzendente Handlung, die allem Setzen des Objekts vorangeht. Es könnte gesagt werden, dass das Nicht-Ich der transzendente Vorbote für den Begriff des Objekts ist. Die beiden sind keineswegs identisch, auch wenn sich ihr subtiler Unterschied erst später zeigen wird. Die Beantwortung der Frage, wie die Handlung des Setzens und die des Entgegensetzens zusammengehören können, ist ein wesentlicher Bestandteil einer Untersuchung, die die genetische Entstehung des Begriffs des Objekts im System der WL zum Gegenstand hat.

Mit dem Begriff der Teilbarkeit werden das Ich und das Nicht-Ich in einen Zusammenhang der Bestimmung gebracht. Die Bestimmung stellt mithin der Grundsynthese die Aufgabe, einen Grund für diese Bestimmung hervorzubringen. Die Grundsynthese erfüllt die Aufgabe mithilfe zwei Relationsbeziehungen, nämlich Unterscheiden und Beziehen, die jeweils den

Unterscheidungsgrund und den Beziehungsgrund aufsuchen. Die Operation dieser Funktionen begründet die intensionale Struktur von *genus* und *differentia specifica*, die nicht nur von logisch-semanticischer Signifikanz ist, sondern die Handlungen der Vernunft organisiert. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Durchführung der Aufgabe die Einteilung des logischen Raums der Vernunft zur Folge hat.

### **Exkurs – Ideale Merkmale der Wissenschaftlichkeit**

Obwohl Fichte in der GWL keine besonderen Wissenschaften in Erwägung gezogen hat, lässt sich ein metatheoretischer Charakter an der Reflexion auf logische Prinzipien erkennen. Dabei sind zwei Stufen des Setzens zu unterscheiden: das wissenschaftliche Setzen (wissenschaftlich in einem breiten Sinne, der auch das logische Setzen einbezieht), wobei die Anwendbarkeit des Setzens auf *Gegenstände* unproblematisch ist; und das philosophische Setzen (Philosophie im Sinne einer *Wissenschaftslehre*), wobei auf die *Gegenständlichkeit* selbst reflektiert (und nicht bloß von ihr abstrahiert) wird. Diese Unterscheidung verleiht der GWL den Charakter einer Metatheorie, der nicht ignoriert werden darf, wenn es gilt, ihren Beitrag für die Begründung von Wissenschaftlichkeit zu verstehen.

Wenn Fichte sich von den logischen Sätzen hin zu den Grundsätzen bewegt, steigt er damit eine Stufe hinauf. Das logische Prinzip der Identität befindet sich auf der wissenschaftlichen Stufe, indem es alle Gegenstände betrifft, ohne ihre Gegenständlichkeit zu problematisieren. Als solches dient es als ein Axiom einer *erstrangigen Theorie*, aber nicht als ein Axiom der Philosophie. Der transzendente Grundsatz „Ich = Ich“ ist aber *zweitragig* und hat eine metawissenschaftliche Bedeutung, indem er die erstrangige Annahme der Identität problematisiert und auf eine praxeologische Weise begründet. Auf der wissenschaftlichen Stufe wird ein deskriptiver Satz bestimmt und postuliert, und sein Gegenstandsbereich, der bereits als ausgemacht gilt, wird dahingehend betrachtet, ob er übereinstimmt oder nicht übereinstimmt. Ein solches Setzen ereignet sich in den Einzelwissenschaften und den Einzelsystemen der Logik, wo bestimmte Arten der Gegenstände untersucht und faktische Erkenntnisse daraus gewonnen werden (z. B. davon, welche Gegenstände mit welchen auf welche Weise zusammenhängen). Auf der philosophischen Stufe hingegen wird

die das Gebiet definierende Urteilsfunktion postuliert, wodurch Gegenstände überhaupt erst einen Bereich ausmachen und in ihm erscheinen können. Dass es nicht nur für jeden Satz, sondern auch für jeden Bereich eine Einheit geben soll und damit die Elemente des Gebiets berechenbar und denkbar werden, aber auch, wie diese Aufforderung der Einheit beschaffen ist, wird bei der wissenschaftlichen Stufe außer Acht gelassen. Erst auf der philosophischen Stufe wird die Handlung des Setzens, die allen Wissenschaften zugrunde liegt, reflektiert.

Dieser metawissenschaftliche Status der WL schließt nicht aus, dass die WL selbst auch eine Wissenschaft ist; denn das Setzen, das die WL vornimmt, unterliegt den gleichen Regeln, die sie aufstellt. Während das wissenschaftliche Setzen durch das philosophische Setzen bestimmt wird, bestimmt das philosophische Setzen sich selbst. Das Setzen der Gleichförmigkeit ist sogleich ein Sichsetzen, das für die WL auch regulativ ist, weil sie die gesetzte Gleichförmigkeit selbst aufweisen und exemplifizieren muss. Damit wird es der genetischen Folge nach als die erste pragmatische Instanz der Gleichförmigkeit ausgezeichnet. Der notwendige Zusammenhang ist in ihm gleichzeitig gesetzt und erzeugt, und dieses Moment des Setzens wird mit Recht „das Ich“ benannt, weil es eine Selbstbezüglichkeit zeigt, die keinem Naturgegenstand zukommt.

#### **a. Einförmigkeit**

Der erste Grundsatz bedingt die Gegenstände nicht unmittelbar, denn sein Ergebnis heißt nicht, dass alle Gegenstände immer die gleichen bleiben müssen, um erkannt werden zu können. Unmittelbar bedingt er vielmehr die Tätigkeit des Setzens, indem die Urteilsfunktion, die für das Prinzip der Identität zuständig ist, von Anfang an Notwendigkeit beanspruchen muss, sodass durch sie die Gegenstände als wiedererkennbar identifiziert werden können. Wenn man zum Beispiel auf einen Uhrzeiger aufmerksam wird und dabei annimmt, dass es derselbe Uhrzeiger ist, der auf verschiedene Zeitpunkte zeigt, kann diese Annahme nicht anders gerechtfertigt werden als durch eine implizite modale Wissensfunktion, der der Identitätsanspruch der Urteilsfunktion zugrunde liegt (wäre man auf ein Objekt x zum Zeitpunkt seiner Bewegung aufmerksam geworden, würde man es als bewegend wahrgenommen haben). Würde die Identitätsfunktion nicht gelten, könnte man auch bei ständiger Beobachtung nicht behaupten, dass der Uhrzeiger über die Zeit hinweg derselbe

wäre, denn auch wenn man seine Aufmerksamkeit in der Zwischenzeit auf ihn gerichtet hätte, dürfte man ihn ohne die Identitätsfunktion nicht unbedingt als durch seine Bewegung vorrückend wahrgenommen haben.

Ungleichförmiges Verhalten kommt beispielsweise in folgendem Schein-Konditional zum Ausdruck: „Wenn A ist, so ist manchmal A und auch manchmal nicht A“. Hier ist der Konditional im Grunde überflüssig, und das Setzen ist kein wirkliches Setzen, denn es besteht kein wirklicher Zusammenhang, allenfalls ein scheinbarer. Ohne die Identitätsfunktion wäre es sogar fragwürdig, ob man noch entscheiden könnte, welche Objekte existieren und welche nicht. Denn wenn A existiert, dann existiert A gemäß der obigen Aussage manchmal und manchmal nicht.<sup>108</sup> Wenn aus dem Ausdruck „A existiert“ nicht gleichermaßen der Ausdruck „A existiert“ folgt, hat er keine kommunizierbare Bedeutung. Unter diesem Verhältnis wäre die Realität nur eine unentscheidbare Masse.

Als Gedankenexperiment könnte eine Wissenschaft vorgestellt werden, in der die Gesetze, die Theoreme und die faktischen Relationen zwischen Ereignissen bald für gültig, bald für ungültig gehalten würden. In einer solchen Wissenschaft, in der Einförmigkeit fehlte, wäre keine Erklärung oder Vorhersage einer Erscheinung zulässig. Es läge damit nur eine *problematische* Wissenschaft vor, die noch großer Anstrengungen bedürfte. Auch die Logik bietet sich für solche Gedanken-spiele an, da es in ihr gewissermaßen mehr Freiheit zur Konstruktion gibt. Es könnte ein logisches System vorgestellt werden, in dem es logische Funktionen gäbe, die in ihrer Operation bloß beliebige Zuordnungen des Wahrheitswerts erzeugten. Es wäre nicht möglich, mit solchen „logischen“ Funktionen konsistent zu operieren. In diesem Fall wäre man gezwungen, unabhängig davon, was für ein logisches System man aufbauen will, die beliebig funktionierenden Ausdrücke von dem logischen Vokabular auszuschließen.

Die Einförmigkeit des Funktionsverhaltens ist eine notwendige Bedingung für alle Funktionen und darüber hinaus die Grundlage aller Bedeutung, ohne die jeder Zugang zur objektiven Realität

---

<sup>108</sup> Ohne die Antezedenz ist es sicher vernünftig zu sagen, dass ein Objekt zeitliche Änderungen erlebt, sodass es zu einem bestimmten Zeitpunkt existiert und zu einem anderen verschwindet. Aber bei diesem Beispiel ist von keiner zeitlichen Änderung des Objekts die Rede.

problematisch wäre. Unter diesem Gesichtspunkt zeigt der erste Grundsatz des Ich keine Analogie mit der analytischen Einheit des Bewusstseins bei Kant, sondern mit der Idee der Vernunft.<sup>109</sup> Das philosophische Setzen des Ich betrifft nicht nur die logische Wahrheit der Identität, sondern alle Wissensansprüche, denn ihre Wissensbestimmungen dürfen nicht einmal funktionieren, ein andermal fehlgehen. Andernfalls liegt keine systematische Wissenschaft vor, sondern nur unregelmäßige, flüchtige und auch nicht wiederholbare Sinnesfakten, aus denen keine objektiven Erfahrungsurteile gefolgert werden dürfen. Eine systematische Wissenschaft muss *einförmig* sein.

Fichte ist sich durchaus bewusst, dass die systematische Form einer Wissenschaft zufällig sein könnte, weil es auch konsistente Theorien gibt, die von nichts Wirklichem handeln. Eine Wissenschaft soll ein Ganzes sein, indem sie nicht nur eine systematische Form besitzt, sondern auch einen gewissen Grundsatz enthält. Neben der systematischen Form ist ein solcher Grundsatz auch für die Einförmigkeit der Wissenschaft erforderlich. Die Gewissheit des Grundsatzes muss unabhängig von der Vereinigung der Bestandteile der Wissenschaft sein; das heißt, er ist vor aller Verbindung mit anderen Sätzen der Wissenschaft gewiss. Die Verbindung des Grundsatzes mit den anderen Teilen ist am Anfang jedoch nur hypothetisch, denn man weiß noch nicht, ob die zufällige systematische Form richtig ist. Dennoch kommt der Gewissheit des ersten Grundsatzes ein besonderer Status zu, den Fichte nicht als dogmatischen Glauben benennt. *Gewiss wissen* heißt Fichte zufolge nichts anders als die Einsicht zu haben, dass ein bestimmter Gehalt und eine bestimmte Form des Wissens unzertrennlich sind. Der Gehalt eines Satzes bedeutet die Vorstellungen, von denen man etwas weiß, und seine Form bezieht sich auf die semantische Beziehung, in der die betreffenden Vorstellungen zueinander stehen. Der Satz, in dem Gehalt und Form in höchstem Maße unzertrennlich sind, ist der Grundsatz, in dem Gehalt und Form in eins zusammenfallen. Nur der erste Grundsatz der GWL – und hier ist die reflexive Einförmigkeit zu unterstreichen – erfüllt dieses Kriterium.

Der erste Grundsatz stellt sowohl für die WL selbst als auch für einzelne Wissenschaften eine

---

<sup>109</sup> Schäfer, Rainer, *Johann Gottlieb Fichtes ,Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‘ von 1794*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, S. 57. Solche Analogie sollte aber nicht streng angenommen werden, denn die Kantische analytische Einheit des Bewusstseins hat nichts explizit zu tun mit der Reflexivität der Tathandlung.

*Aufgabe* dar.<sup>110</sup> Jede Wissenschaft beginnt also nicht mit einem gegebenen theoretischen Faktum, sondern mit einer vorab gestellten Aufgabe, die sie durchzuführen hat. Wenn Fichte behauptet, die Sätze irgendeiner Wissenschaft seien schon in irgendeinem Satz der WL enthalten, meint er nicht, dass die WL eine Mega-Wissenschaft sei, deren Umfang alle Wissenschaften extensional „enthalte“.<sup>111</sup> Die logische Beziehung, die der Ausdruck „enthalten in“ in der Begriffslogik mit sich bringt, ist nicht identisch mit seiner Bedeutung in der Alltagssprache. Im alltäglichen Gebrauch versteht man eine Aussage wie „A ist in B enthalten“ eher extensional, dass also A eine Teilmenge von B ist. In der Begriffslogik drückt der Gebrauch eine umgekehrte Relation aus: A enthält B unter sich.<sup>112</sup> Wenn in dieser begriffslogischen Betrachtung A in B enthalten ist, schließt folglich die Intension von A die Intension von B in sich ein. Damit wird nicht behauptet, dass die WL inhaltlich alle besonderen Wissenschaften enthält; vielmehr ist im Gegensatz dazu gemeint, dass die WL als eine abstrakte transzendente Bedeutungsgrundlage in den besonderen Wissenschaften vorausgesetzt wird.<sup>113</sup> Das Begründungsverhältnis ist nicht eines der *hinreichenden*, sondern der *notwendigen* Bedingung. Wenn die Grundsätze der besonderen Wissenschaften bestimmte Aufgaben für die Wissenschaften vorstellen und diese Grundsätze im intensionalen Sinn in der WL enthalten sind, heißt dies, dass die Zweckhaftigkeit der Wissenschaften, womit das Hervortreten ihrer Aufgabe gemeint ist, aus der WL entlehnt ist. In diesem Licht fungiert die Forderung der Einförmigkeit als ein *teleologisches* Axiom, das in den Wissenschaften notwendig ist, wenn sie den Anspruch haben wollen, dass sich aus ihnen Konsequenzen ergeben.

---

<sup>110</sup> Vgl. GA I/2: 135–136; SW I: 64–65: „Die Aufgabe überhaupt, den Raum nach einer Regel zu begrenzen, oder die Konstruktion in demselben, ist Grundsatz der Geometrie, und sie ist dadurch von der Wissenschaftslehre scharf abgeschnitten ... Die Aufgabe überhaupt, jeden in der Erfahrung gegebenen Gegenstand an jedes in unserm Geiste gegebenes Naturgesetz zu halten, ist Grundsatz der Naturwissenschaft: sie besteht durchgängig aus Experimenten, (nicht aber aus dem leidenden Verhalten gegen die regellosen Einwirkungen der Natur auf uns) die man sich willkürlich aufgiebt, und denen die Natur entsprechen kann oder nicht: und dadurch ist denn die Naturwissenschaft genugsam von der Wissenschaftslehre überhaupt geschieden.“

<sup>111</sup> Vgl. GA I/2: 123; SW I: 51: „Die Wissenschaftslehre soll aber nicht nur sich selbst, sondern auch allen möglichen übrigen Wissenschaften ihre Form geben, und die Gültigkeit dieser Form für alle sicher stellen. Dieses lässt sich nun nicht anders denken, als unter der Bedingung, dass alles, was Satz irgend einer Wissenschaft seyn soll, schon in irgend einem Satze der Wissenschaftslehre enthalten, und also schon in ihr in seiner gehörigen Form aufgestellt sei.“

<sup>112</sup> Vgl. Kants Gebrauch des Terminus in der KrV, B40.

<sup>113</sup> Dieses Verständnis wird deutlich, wenn Fichte hinsichtlich des Grundsatzes behauptet: „Er begleitet alles Wissen, ist in allen Wissen enthalten, und alles Wissen setzt ihn voraus.“ GA I/2: 121; SW I: 48.

Der Unterschied zwischen der WL und den besonderen Wissenschaften besteht in Fichtes eigenen Worten in Folgendem: „Die Wissenschaftslehre gäbe dem Grundsatz das Nothwendige und die Freiheit überhaupt; die besondre Wissenschaft aber gäbe der Freiheit ihre Bestimmung; und nun wäre die scharfe Grenzlinie gefunden, und so bald eine an sich freie Handlung eine bestimmte Richtung bekäme, schritten wir aus dem Gebiete der allgemeinen Wissenschaftslehre, auf das Feld einer besondern Wissenschaft hinüber.“<sup>114</sup> Der Unterscheidungsgrund ist erstens der höhere Bestimmungsgrad der besonderen Wissenschaften; in ihnen geht es nicht mehr um die Notwendigkeit allgemeiner erkennender Tätigkeit, sondern um die Notwendigkeit bestimmter Gegenstände. Zweitens ereignet sich die Freiheit ursprünglich mit der WL und nicht mit den besonderen Wissenschaften, weil die Tätigkeit, die der Philosoph der WL vornimmt, nicht an irgendwelche bestimmten Gegenstände gebunden ist. Das Notwendige, das die WL dem Grundsatz zuschreibt, ist nicht bereits als das naturgesetzlich bzw. kausal Notwendige zu verstehen, denn als solches wäre es bereits bestimmt (und damit auf eine bestimmte Naturwissenschaft orientiert) gewesen, und es gäbe keinen Platz für Freiheit. Das Notwendige ist vielmehr das teleologisch Notwendige der Aufgabe, und da die Aufgabe des Philosophen eine selbst *aufgegebene* ist, soll das Notwendige *durch Freiheit* gegeben sein. Dieser Unterschied besagt aber nicht, dass es in den besonderen Wissenschaften keine Freiheit gäbe; im Gegenteil muss diese Freiheit von ihnen aufgenommen werden, weil sie die Grundlage der weiteren Bestimmung ist.

## **b. Kontrarität versus Kontradiktion**

Mit dem zweiten Grundsatz wird nicht nur die Negation, die dem A vorangestellt ist, eingeführt, sondern auch die Ungleichung. Dem Gleichheitszeichen liegt der notwendige Zusammenhang zugrunde, der den Satzteil „wenn A gesetzt ist“ und den Satzteil „so ist A gesetzt“ zusammenbringt. Dem Ungleichheitszeichen liegt nichts dergleichen zugrunde. Die Ungleichung stellt vielmehr ein *Auseinanderhalten* auf, das, wie Klaus Hammacher in seiner Vorlesungsschrift „An Interpretation of Fichte’s Transcendental-Logical Foundation of the Dialectic“ behauptet, „includes a separate valuation of the opposition: ‘The positing [Setzung] of the one is not merely an elevation [Hebung]

---

<sup>114</sup> GA I/2: 134–135; SW I: 63–64.

of the other but also a positing different from the first one.’ (*Versuch*, GW II, 115) Thus Fichte’s dialectical method includes the opposition without offending the *Principle of Contradiction*.“<sup>115</sup> Hammacher legt damit nahe, dass die Beziehung zwischen Ich und Nicht-Ich nicht in einem logischem Widerspruch bestehen soll, sondern in einer *Kontrarität*; das heißt, das Nicht-Ich lässt sich im Grunde nicht als die bloße logische Negation des Ich konzipieren.

Eine Limitation dieses Negationsbegriffs (was bisher immer als  $\neg A$  bezeichnet wird) führt zu einer Unterscheidung von zwei Negationen, nämlich ausschließender Negation ( $\bar{A}$ ) und einschließender Negation ( $\neg A$ ), die Hammacher in seinem Aufsatz „Die transzendentallogische Funktion des Ich“ betont hat.<sup>116</sup> Interpretiert im Sinne der modernen Logik zeigt sich unter der Prämisse *tertium non datur* ein logischer Widerspruch von  $A$ . Die Wahrheit von  $A$  impliziert unmittelbar den Irrtum von  $\neg A$ , und der Irrtum von  $A$  impliziert unmittelbar die Wahrheit von  $\neg A$ . Auf der anderen Seite lässt sich  $\neg A$  im Rahmen des Syllogismus als ein unendlicher Begriff verstehen, nämlich als  $\bar{A}$ . Zur Geltungsbeschränkung der Negation wird hier verlangt, von der Urteilebene auf die Begriffsebene herabzusteigen.<sup>117</sup> Der GWL fehlt noch eine solche logische Unterscheidung, und Fichte scheint hier Äquivokation unterlaufen zu sein, wenn er Negation bald im *kontradiktorischen* Sinn ( $A$  und  $\neg A$  als Sein und Nicht-Sein)<sup>118</sup>, bald im *konträren* Sinn versteht (das Nicht-Ich als eine negative Größe).<sup>119</sup> Das bedeutet aber nicht, dass hier ein Fehler bei Fichte vorliegt. Denn wenn er das Ich und das Nicht-Ich im dritten Grundsatz als miteinander verträglich und einander beschränkend konstruiert, zeigt er *de facto* auf, dass die Beziehung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich nicht die gleiche wie die zwischen  $A$  und  $\neg A$  ist. Wenn die Beziehung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich als kontradiktorischer Widerspruch verstanden würde, wäre das Nicht-Ich die absolute *Ordnungslosigkeit* der Natur und die pauschale Negation der intelligiblen Ordnung, womit es auch keine Verständlichkeit geben könnte. In diesem Falle hätte das

---

<sup>115</sup> Hammacher, Klaus, *Transzendente Theorie und Praxis*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1996, S. 71.

<sup>116</sup> Hammacher, Klaus, „Die transzendentallogische Funktion des Ich“. In *Fichte-Studien*, Bd. 15, 1999, S. 35–37.

<sup>117</sup> Als Beispiel für den Unterschied: 1) „Es ist nicht der Fall, dass er glücklich ist“ und 2) „Er ist *unglücklich*“.

Wenn 1) falsch ist, impliziert dies nach dem Prinzip des Widerspruchs (mit dem Prinzip des ausgeschlossenen Dritten) die Wahrheit des Satzes „Er ist glücklich“; wenn 2) falsch ist, folgt daraus aber nach diesem Prinzip noch nicht das Gleiche.

<sup>118</sup> GA I/2: 269; SW I: 108.

<sup>119</sup> GA I/2: 271; SW I: 110.



empirische Ich nicht eine unendliche *Aufgabe*, sondern einen unauflösbaren *Widerspruch*, der Anlass zum radikalen Naturalismus und semantischen Skeptizismus geben würde. Das aber kann nicht Fichtes Auffassung des Nicht-Ich sein. Als konträre Begriffe können Ich und Nicht-Ich nicht gleichbedeutend sein, sie sind aber dennoch der Verständlichkeit nach füreinander konstitutiv, indem das Erstere erst durch das Letztere eine *objektive* Tätigkeit wird und das Letztere durch das Erstere intelligibilisiert wird (auf diese Verbundenheit des Nicht-Ich mit dem *Endlichen* wird im folgenden Abschnitt anhand des Funktionsbegriffs hingedeutet.) Der zweite Grundsatz kann nun anders ausgedrückt werden: „Das Ich setzt *schlechthin* einen Gegenstand.“<sup>120</sup> Durch diese Formulierung kommt das praktische Primat des Ich deutlicher zum Ausdruck, denn wenn das Ich qua Prinzip der vernünftigen Weltordnung eine unendliche Aufgabe sein soll, muss es Objekte haben, und das heißt nach Fichte, „die reine in sich selbst zurückgehende Thätigkeit des Ich ist in Beziehung auf ein mögliches Object ein Streben; und zwar, laut obigem Beweise, ein unendliches Streben. Dieses unendliche Streben ist ins unendliche hinaus die Bedingung der Möglichkeit alles Objects: kein Streben, kein Object.“<sup>121</sup>

Der Gegenstand ist in diesem Licht ein Produkt des Strebens des Ich, in dem das Ich sich auf eine bestimmte Weise behauptet. Der Grund der Bezugnahme des Ausdrucks auf einen fixierten Gegenstand liegt weder im Gegenstand noch im Individuum, sondern in einer vorweggenommenen Ordnung, die alle Objekte durchdringt, im *Ich*. Dieses Verständnis erinnert an die holistische Position Quines zur Unbestimmtheit der Referenz, nach der die Bezugnahme eines Ausdrucks nicht isoliert von dem Kontext der Sprache erfolgen kann. Eine ähnliche Konsequenz folgt aus der oben gegebenen Erklärung des Nicht-Ich, was eine Vorform des *transzendentalen Holismus* nahelegt. Einen Vergleich zwischen Fichte und Quine im Zeichen des semantischen Holismus hat zuletzt Yukio Irie vorgenommen, und im vierten Kapitel wird auf diesen Punkt zurückzukommen sein.

---

<sup>120</sup> GA I/2: 394; SW I: 258.

<sup>121</sup> GA I/2: 397; SW I: 261–262.

### c. Funktionsbegriff

Der Begriff „Funktion“ ist im bisherigen Gang der Untersuchung schon häufig verwendet, aber noch nicht ausführlich erörtert worden. Obwohl Fichtes eigentümliche philosophische Sprachverwendung ihn nicht in den Vordergrund rückt, lässt sich am Text belegen, dass „Funktion“ bei Fichte ein *Artbegriff* von Tätigkeit ist. An den meisten Textstellen der GWL, wo Fichte von Funktion spricht, bezieht sich der Begriff auf eine bestimmte Art des Setzens (beispielsweise reflexiv oder objektiv) oder auf eine bestimmte Richtung der Tätigkeit, die in Wechselbeziehung mit dem Leiden steht und ihre Endlichkeit und Unendlichkeit aufweist.<sup>122</sup> Unter dem Begriff der Funktion soll die Tätigkeit an bestimmte Beziehungen und Implikationen gebunden sein. Wenn der Funktionsbegriff bei Fichte aus seiner kennzeichnenden Rede der Tätigkeit folgt, muss die Erörterung der Bestimmungen der Tätigkeit in eine funktionale Betrachtung derselben übergehen. Die hermeneutische Wichtigkeit der Funktion für die vorliegende Untersuchung besteht gerade in der Absicht, die praxeologische Natur der Vernunft hervorzuheben, ohne einen illegitimen Substanzbegriff durch die Hintertür einzuführen.

Eine Funktion ist ein Gesetz, das im mathematischen Sinne die Glieder eines Bereichs durch eine gesetzliche Regel so bestimmt, das jedes Glied mit einem anderen Glied (und nicht mit mehreren) aus einem anderen Bereich gekoppelt wird. Eine Funktion ist daher zugleich eine Relation. Als ein mathematischer Fachbegriff wird er streng und technisch definiert. Aber der Funktionsbegriff ist auch ein allgemeiner Begriff, den andere Wissenschaften in Anspruch nehmen, denn er ist ein nützliches Mittel, eine bestimmte Gesetzlichkeit strukturell darzustellen. Wo Gesetzlichkeit als ein wesentliches wissenschaftliches Merkmal herrscht, da lässt sich in der Regel ein Funktionsbegriff ausfindig machen. Diesen Begriff gilt es im Folgenden weiter zu erörtern.

Nach einer Analyse der Funktion durch Frege findet man zwei Momente an einem funktionalen Rechnungsausdruck: die zuordnende Funktion und das zugeordnete Argument. Beides ist für eine Zuordnung erforderlich.<sup>123</sup> Während eine Funktion für sich „ergänzungsbedürftig oder

---

<sup>122</sup> Vgl. GA I/2: 265, 323, 326, 339, 408, 427–428, 432, 445; SW I: 103, 171, 187, 191, 275, 299–300, 304, 320.

<sup>123</sup> Vgl. Frege, Gottlob, *Funktion, Begriff, Bedeutung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, S. 2–22.

ungesättigt“<sup>124</sup> ist, weil in ihr verschiedene Argumente für eine Variable  $x$  eingesetzt und dementsprechend unterschiedliche Funktionswerte erzeugt werden können, bleibt das Argument „ein in sich abgeschlossenes Ganzes“.<sup>125</sup> Die zuordnende Funktion und das zugeordnete Argument machen zusammen eine Zuordnung aus, die bestimmt ist. Die Funktion zeichnet sich als eindeutig aus, indem sie trotz der Verschiedenheit der Argumente als dieselbe Funktion auftritt. Sie ist eine allgemeine durchlaufende Erkenntnisform, während das zugeordnete Argument das Mannigfaltige bezeichnet. Erst durch die Kombination der beiden ergibt sich ein bedeutungsvoller Erkenntniswert.

Daraus folgernd lässt sich eine Zuordnung als eine Synthese zweier Momente begreifen. Das Zuordnende und das Zugeordnete bestimmen einander in der Zuordnung wechselseitig, indem deren Geltungsbereich einerseits erst durch den Umfang des Zugeordneten bestimmt ist und das Zugeordnete andererseits erst durch das Zuordnende an die Zuordnung gebunden wird. Der Zusammenhang beider Momente entspricht der Komplementarität von Verstandesbegriffen und Anschauungen für objektiv gültige Erkenntnis. Die zwölf Kategorien sowie die zwei Anschauungsformen sind bestimmte Funktionen, die jeweilige Repräsentationen des Funktionsbegriffs ausweisen. So wenig es ohne ein bestimmtes Argument einen bestimmten Funktionswert einer Funktion geben kann, so wenig kann es ohne eine sinnliche Anschauung eine bestimmte objektiv gültige Erkenntnis geben. Synthetische Urteile a priori sind unter diesem Gesichtspunkt bestimmte Funktionen, die von den bestimmten Argumenten abstrahiert sind, aber bestimmte Erfahrungsmuster von ihnen ermöglichen. Eine Funktion muss trotz ihrer Einförmigkeit offen und zu verschiedenen Erkenntniswerten fähig sein, indem sie eine leere Stelle, die von veränderlichen Argumenten ausgefüllt wird, beinhaltet. Dass eine Funktion eine solche semantische Differenz – die zwei Momente – in ihrer Struktur haben muss, darf nicht als eine empirische Erkenntnis missverstanden werden, weil sonst keine transzendente Begründung der Notwendigkeit möglich wäre. Diese lässt sich nur durch einen allgemeinen Funktionsbegriff – das Ich – begründen.

Das Ich als der Inbegriff der Tätigkeit ist in diesem Licht kein Substanzbegriff, sondern ein

---

<sup>124</sup> Ibid. S. 5.

<sup>125</sup> Ibid. S. 6.

Funktionsbegriff, dem das Nicht-Ich – als der Inbegriff der Nicht-Tätigkeit – entgegengesetzt wird. Zwischen beiden besteht eine Beziehung der Wechselwirkung.<sup>126</sup> Die Grundlage der WL ist deshalb nicht homogen und auch nicht monistisch (wenn auch vereinheitlicht), denn Fichte zufolge soll „[d]as Ich [...] etwas heterogenes, fremdartiges, von ihm selbst zu unterscheidendes in sich antreffen: von diesem Punkte kann am füglichsten unsere Untersuchung ausgehen.“ In dieser Hinsicht muss das Ich eine Offenheit und daraufhin eine einförmige Wechselhaftigkeit – wodurch ein Wechsel von der Funktion zu ihrem Funktionswert geschieht – in sich einschließen. Das Ich hat die Funktionalität in sich.

Der Funktionsbegriff, den das Ich verkörpert, ist keine bloß tautologische Identitätsfunktion des absoluten Subjekts mit sich selbst. „Denn das Ich“, so Cassirer, „von dem hier die Rede ist, ist kein isolierter oder isolierbarer Teil des Seins; ist in diesem Sinne nicht bloße ‚Subjektivität‘, sondern ursprüngliche Identität des Subjektiven und Objektiven.“<sup>127</sup> Diese Bemerkung lässt sich durch eine Anmerkung von Fichte unterstützen, die er der zweiten Ausgabe der GWL beigelegt hat.<sup>128</sup> Aber bevor über eine Identität zwischen Subjekt und Objekt gesprochen wird, muss man bereits eine Einteilung der Ordnung in das Subjektive und das Objektive eingeführt haben. Dieses Verhältnis des Subjektiven und Objektiven lässt sich dem oben erörterten Verhältnis zwischen der zuordnenden Funktion und dem zugeordneten Argument in einer Zuordnung vergleichen. Es sind demnach im Ich zwei zusammenhängende Momente aufzufinden, die durch den Funktionsbegriff

---

<sup>126</sup> Es mag der Eindruck entstehen, dass die WL Fichtes auf eine neukantianische Weise uminterpretiert wird. Der Ansatz kann aber nicht ganz unrichtig sein, wenn es um eine sachliche Erkenntnis über die Welt geht, schreibt Fichte doch in seinem *Tagebuch über den animalischen Magnetismus*: „Es ist an sich sehr deutlich: mit dem Gesetze, dem Principe, muß die Welt anfangen, nicht mit dem gediegenen Sein: dies ist das Wesen des Idealismus; darum bleibt bei den Nichtidealistischen Vorstellung und Bild stets eine occulte Qualität. — Das Ich nun ist, in wie weit es ist, das Princip selbst, und ausser ihm ist es nicht.“ (SW XI: 333)

Auf den ersten Blick mag eine Subjektivierung der Welt naheliegen, so dass Vorstellung und Bild einen Weltbezug haben und nicht als mysteriöse Qualität angesehen werden müssen; diese idealistische Tendenz hat gewiss unter den Zeitgenossen Fichtes dominiert. Aber es ist nicht nur von einer Subjektivierung der Realität die Rede, denn logisch gesehen wäre die umgekehrte Denkrichtung – eine Objektivierung der Vorstellung – gleichwertig. Einen Hinweis dafür findet man, wenn Fichte auf eine „Physicirung des Idealismus“ (SW XI: 331) zu sprechen kommt, indem das Ich als das vernünftige Prinzip der Weltordnung verstanden werden muss; dabei handelt es sich um eine implizite, aber wegen des historischen philosophischen Kontexts unterdrückte und nicht ausgeführte Tendenz der Wissenschaftslehre.

<sup>127</sup> Cassirer, *Erkenntnisproblem*, a. a. O., S. 149.

<sup>128</sup> GA I/2: 261; SW I: 98: „Ich ist nothwendig Identität des Subjects und Objects: Subject-Object; und dies ist es schlechthin ohne weitere Vermittelung.“

erläutert werden können. Das Ich ist zugleich endlich und unendlich. „Das Ich ist endlich, weil es begrenzt seyn soll; aber es ist in dieser Endlichkeit unendlich, weil die Grenze ins unendliche immer weiter hinaus gesetzt werden kann. Es ist seiner Endlichkeit nach unendlich, und seiner Unendlichkeit nach endlich.“<sup>129</sup> Die Endlichkeit des Ich ist, bezieht man dieses auf den Funktionsbegriff, im Sinne der Bestimmtheit einer Funktion zu verstehen, denn das Ich, das in sich ein Nicht-Ich antreffen lässt, ist ebenso begrenzt wie eine Funktion, die eine Variable in sich enthält. Diese Endlichkeit muss als unendlich begriffen werden, weil ihr trotz der Bestimmtheit auch Allgemeinheit zukommt: Eine Funktion hat allgemeine Anwendbarkeit, indem unendlich viele Argumente eingesetzt werden können. Das Ich ist unendlich in seiner Endlichkeit, aber nicht deswegen, weil es unendlich viele Nicht-Iche gibt, sondern weil das Zurechtkommen mit dem Nicht-Ich eine unendliche Aufgabe darstellt.

Es stellt sich zunächst die Frage nach dem modalen Status des Ich. Folgender Gedankengang wäre möglich: Wenn der Funktionsbegriff des Ich die transzendente Begründung für die Notwendigkeit der objektiv gültigen Erkenntnis anbietet, muss das Ich auch notwendig sein, um der Begründung fähig zu sein. Aber wenn das Ich im gleichen Sinn notwendig ist, hat die Transzendentalphilosophie die Frage der Rechtfertigung nur auf das Ich verschoben. Wenn das Ich hingegen eine Aufgabe darstellt, welche Art der Notwendigkeit kommt ihm dann zu? Diese Frage greift Hans Radermacher in seinem Aufsatz „Zum Verhältnis von Faktizität und Reflexion“ auf, in dem er in Bezug auf den neukantianischen Ansatz zum Funktionsbegriff die damit verbundene Aporetik kritisch erkundet.<sup>130</sup>

Laut Radermacher versucht der Neukantianismus, den transzendentallogischen Begriff der *Vorstellung überhaupt*<sup>131</sup>, der die Gegenstandsbezogenheit aller Vorstellungen konstituiert, durch das folgende Polynom formal-mathematisch wiederzugeben:

---

<sup>129</sup> GA I/2: 394; SW I: 258.

<sup>130</sup> Radermacher, Hans, „Zum Verhältnis von Faktizität und Reflexion“. In Dieter Henrich/Hans Wagner (Hrsg.), *Subjektivität und Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 253–276.

<sup>131</sup> Dieser Ausdruck von Radermacher ist irreführend. Vorstellung überhaupt als ein Gattungsbegriff ist umfangreich und kann auch rein subjektive Vorstellungen enthalten, die keinen Bezug auf einen Gegenstand nehmen und auch nicht objektiv gültig sind. Ein zutreffenderer Ausdruck wäre *die Vorstellung des Gegenstandes überhaupt*.

$$f(x) = \sum_{v=0}^{\infty} a^v x^v = a^0 + a^1 x^1 + a^2 x^2 + \dots$$

Die Funktion  $f(x)$  bezeichne die Funktion der Vorstellung überhaupt. Darunter versteht Radermacher den transzendentalen Gegenstand, der nicht als Ding an sich zu nehmen sei, sondern vielmehr mit einer Funktion des Ich korreliere.<sup>132</sup> Auf der rechten Seite der Gleichung stehe eine unendliche Reihe der bestimmten Vorstellungen. Jede bestimmte (objektive) Vorstellung müsse der Funktion gemäß eine Anschauung  $a$  enthalten und durch die Vorstellung überhaupt einen Bezug auf einen Gegenstand nehmen. Die Reihe sei unendlich, denn die Anzahl der bestimmten Vorstellungen, die es in der Erfahrung gebe, sei auch unendlich. Folglich habe die Funktion der Vorstellung überhaupt ein unendliches Gebiet. Die Schwierigkeit, der diese mathematische Formulierung gegenübersteht, ist nach Radermacher die Bedeutung der Notwendigkeit, die das Gleichheitszeichen ausdrückt. Es sei auf dreierlei Weise zu verstehen: Erstens werde die Gleichung als eine unendliche Aufgabe für die Funktion  $f(x)$  verstanden, indem  $f(x)$  die Summe der unendlichen Reihe sein soll; zweitens werde der endliche Ausdruck  $f(x)$  „nur als Umformulierung der mit der Reihe  $a^0 + a^1 x^1 + a^2 x^2 + \dots$  gestellten Aufgabe“ begriffen; und drittens verstehe man die Gleichheitszeichen als eine mechanische Zuordnungsweise beider Seiten der Gleichung.<sup>133</sup>

Radermacher zufolge reichen alle drei Betrachtungsweisen nicht aus, eine befriedigende Antwort auf den Begriff der Notwendigkeit der Aufgabe zu geben. Im ersten Sinn des Gleichheitszeichens besteht die Notwendigkeit der Vorstellung überhaupt darin, ihre Funktion in allen bestimmten Vorstellungen durchzuführen. Aber angesichts des unendlichen Fortgangs ist ihre Aufgabe ungelöst und unauflösbar. Als bloße Umformulierung sagt die Gleichung nicht viel, denn „der gleichsam qualitätslose Unterschied zwischen beiden Seiten besteht nur in der Abzählbarkeit der verschiedenen Formulierungen“, und als solche verliere die Gleichung den Sinn der

---

<sup>132</sup> Vgl. *ibid.* S. 254: „Mit dieser Konzeption des Gegenstandes der Vorstellungen als des transzendentalen Gegenstandes stellt sich *im Anschluss an Kant* die Aufgabe, Vorstellung überhaupt zu denken. Unter Vorstellung überhaupt verstehen wir die Vorstellung, die auf Gegenstände bezogen ist, d. h. die Gegenstandsbezogenheit *jeder* Vorstellung. Wenn Erkennen nur als Vorstellen gefasst werden kann, dann darf weder der transzendente Gegenstand als Ding an sich genommen werden, noch von einer ihm korrelierenden Vorstellung überhaupt, die als Ich an sich zu nehmen wäre, unterschieden werden.“

<sup>133</sup> *Ibid.*, S. 259.

Notwendigkeit, deren Formulierung für Kant jedoch meist wichtig sei.<sup>134</sup> Die dritte Sichtweise unterliege dem gleichen Problem, weil die Frage nach der Notwendigkeit zwischen jenen im Fortgang stehenden Daten nicht mehr berücksichtigt werde und der Sinn einer Aufgabe verloren gehe. Die angeführte neukantianische Formulierung stellt bestenfalls nur die Faktizität des Inseins der Vorstellung überhaupt in allen bestimmten Vorstellungen auf, aber sie genügt nicht, die Vorstellung überhaupt als die notwendige Bedingung der Möglichkeit jenes Inseins zu etablieren.

Im Anschluss an seine Kritik des erörterten formalen Ansatzes kommt Radermacher auf einen weiteren formalen Versuch zu sprechen, der die Notwendigkeit der Funktionalität selbst hervorheben zu können scheint:

$$F(f(x)) = f(x)$$

Aber mit dieser Formulierung tritt die Paradoxie nur noch deutlicher zutage. Denn ihre Explikation führt auf eine problematische Alternative, wie Radermacher selbst bemerkt: „[E]ntweder man begeht die *petitio principii*, mit der Funktion  $F(f(x))$   $f(x)$  bereits vorauszusetzen, also nicht zu produzieren bzw. umgekehrt eine Selbstbegründung von Funktion zu versuchen, die das Subjekt eliminiert, oder aber man ist gezwungen, die Bedeutung des  $F$  in  $F(f(x))$  völlig anders zu fassen als die, welche das  $f$  in  $f(x)$  hat.“<sup>135</sup> Wenn der Funktionsbegriff  $F$  in  $F(f(x))$  mit der Funktion  $f$  in  $f(x)$  gleichgesetzt wird, dann wird die Differenz zwischen ihnen aufgehoben. Die Aufhebung dieser Differenz zerstört den Begriff von Funktion jedoch, weil damit auch die Differenz von Argument und Funktionswert aufgehoben wird. Die Aufgabe, den Funktionsbegriff an sich von einer Funktion sinnlich zu unterscheiden ohne die *petitio principii* zu begehen, zwingt einen über die formale Ebene hinauszugehen und sich auf die transzendentalontologische Ebene zu begeben, wobei die pragmatische Praxis des *Sinngebens*, nämlich einen *Sinn* für  $F$  in  $F(f(x))$  *proleptisch* zu geben, jeder Semantik der  $f$  in  $f(x)$  vorangehen muss. Nach der vorliegenden Alternative soll der Funktionsbegriff eher als eine *axio-pragmatische* Vorwegnahme der Sinnhaftigkeit vor jeder Konkretisierung und Realisierung der Funktionen zu nehmen sein.

---

<sup>134</sup> Ibid.

<sup>135</sup> Ibid., S. 260.

Diese Betrachtungsweise ist hilfreich, wenn es darum geht, die Notwendigkeit des Funktionsbegriffs von der Notwendigkeit der Naturgesetze zu unterscheiden. Seinem pragmatischen Wesen nach hat der Begriff keine Notwendigkeit, und insofern er an sich keine Notwendigkeit hat, kann das Setzen des Funktionsbegriffs nur aus Freiheit herauskommen. Dieser Umstand lässt sich anhand der wissenschaftlichen Praxis der *Definition* analog veranschaulichen. Bei einer Definition erhält ein Definiendum seinen Sinn durch das Definiens, das von dem Definiendum verschieden ist. Das Definiendum und das Definiens sind zwar unterschiedliche Ausdrücke, aber es ist im Falle der Definition doch selbstverständlich, dass die zwei Elemente eine Identitätsbeziehung ausdrücken sollen. Wie ist dies aber möglich? Braucht man dazu nicht eine Definition der Definition, die zuerst erlaubt, in der Definition etwas durch etwas anderes zu definieren? Das kann aber nicht vernünftig sein (wenngleich die Vernunft auch praktisch sein muss), und zwar nicht nur deswegen, weil es in einen *regressus ad infinitum* führt, sondern auch, weil es die ursprüngliche Freiheit der wissenschaftlichen Praxis schlechthin geben muss, die es erlaubt, die Aufstellung der Definition bzw. von Hypothesen nachträglich weiter zu bestimmen und zu modifizieren. Definition als eine Praxis eröffnet einen logischen, aber nicht bereits einen naturgesetzlichen Raum, in dem verschiedene Gegenstände durch verschiedene Relationen verortet werden.



### 3 Der theoretische Teil der Grundlage und die Entstehung der Vorstellung

Der zweite Teil der GWL heißt „Grundlage des theoretischen Wissens“. Er setzt den ersten grundsätzlichen Teil fort, insofern er von der Grundsynthese ausgeht und die in ihr enthaltenen weiteren Synthesen aufstellt.<sup>136</sup> Trotz des von Fichte selbst angekündigten Vorrangs des Praktischen macht der theoretische Teil über die „Grundlage des theoretischen Wissens“ dem Umfang nach den größten Teil der GWL aus. Obwohl er nur dem ersten Lehrsatz – „Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich“ – gewidmet ist, ist er größer als der erste und der dritte Teil zusammen. Die theoretische Grundlage lässt sich in zwei schwer verständliche Stücke unterteilen: eine aus fünf Abschnitten bestehende Deduktion der relationalen Kategorien und eine „Deduktion der Vorstellung“. Statt sie Satz für Satz auszulegen und alle dialektischen Details ausführlich wiederzugeben, besteht das Hauptanliegen des Teils der Untersuchung darin, die philosophischen Resultate der weiteren Analysis der synthetischen Handlung des Ich hervorzuheben und ihre urteilstheoretischen Implikationen zu unterstreichen.

Die fünf Abschnitte (A bis E) lassen sich als Fichtes Deduktion der relationalen Kategorien (nämlich Kausalität, Substantialität und Wechselwirkung) verstehen, auch wenn sie in der GWL nicht explizit als „transzendente Deduktion“ bezeichnet werden. Ähnlich wie im grundsätzlichen Teil der GWL, in dem Fichte die qualitativen Kategorien ableitet, besteht Fichtes Deduktion der relationalen Kategorien in einer genetischen Darstellung der notwendigen Handlungen des Geistes. Diese lassen sich dann zugleich als Festlegung bestimmter synthetischer Handlungen, die auch Funktionen des Urteilens sind, für das theoretische Wissen begreifen (3.1.). Beim theoretischen Gebrauch der Handlungsweisen des Ich treten aber auch Restriktionen auf (3.2.), deren Verstoß zur Streitfrage des Realismus und Idealismus führt (3.3.). Danach wird der eigentümliche Abschnitt „Deduktion der Vorstellung“ erläutert, in dem sich eine Wende in der Reflexion erkennen lässt (3.4.). Die Erläuterung lässt einen holistischen Zusammenhang der Vermögen erkennen (3.5.), insofern jede bestimmte Funktion des Ich sich auf eine höhere bezieht und die Bestimmung

---

<sup>136</sup> Vgl. GA I/2: 283; SW I: 123: „Aus jener Grundsynthese muß alles sich entwickeln lassen, was in das Gebiet der Wissenschaftslehre gehören soll. Soll sich aber etwas aus ihr entwickeln lassen, so müssen in den durch sie vereinigten Begriffen noch andre enthalten liegen, die bis jetzt nicht aufgestellt sind; und unsre Aufgabe ist die, sie zu finden.“

der Vorstellung auf das praktische Vermögen verweisen muss. Zum Schluss des dritten Teils erfolgt ein Exkurs zum Vergleich von Kant und Fichte in Bezug auf ihre jeweilige Urteilslehre.

Am Ende des grundsätzlichen Teils ist die Grundsynthese durch den dritten Grundsatz aufgestellt worden, und die nächste Aufgabe ist nun, durch eine Reflexion diese Synthese genauer zu analysieren und durch die Analysis die in der Grundsynthese enthaltenen bestimmteren synthetischen Handlungen des Ich herauszufinden.<sup>137</sup> Dabei handelt es sich um den Aufweis dessen, was die ursprüngliche synthetische Handlung des Ich eigentlich hervorbringt. Als ein solches Produkt stehen die bestimmteren synthetischen Handlungen unter der Bedingung des dreifachen Absoluten (in den Grundsätzen), ihre Prinzipien erhalten von daher den Status von *Lehrsätzen* und sie müssen in einem Ganzen zusammengehören.<sup>138</sup> An das Ergebnis des vorangehenden Teils anknüpfend lässt sich in Ansehung der theoretischen synthetischen Handlungen zur Kausalität, Substantialität und Wechselwirkung sagen, dass sie unter dem *genus* der Wechselbestimmung *differentia specifica* sind, aber für sich genommen wieder *genus* sind, in dem das Entgegengesetzte auf eine bestimmte Weise synthetisch vereinigt wird.

### 3.1 Kausalität, Substantialität und Wechselwirkung

Die ersten zwei Abschnitte (A und B) sind vorbereitende Schritte zur eigentlichen Deduktion der relationalen Kategorien. Die Kategorien von Kausalität, Substantialität und Wechselwirkung selbst werden jeweils in den drei folgenden Abschnitten (C, D und E) behandelt. Die Art und

---

<sup>137</sup> Vgl. GA I/2: 284; SW I: 124. Bezüglich der Methode der Deduktion behauptet Fichte: „Die Handlungen, welche aufgestellt werden, sind *synthetisch*; die Reflexion aber, welche sie aufstellt, ist *analytisch*.“ Die reflexive Analysis unterscheidet sich von jener Begriffsanalyse, in der der analysierte Begriff gegeben ist. Sie hat einen noch unbekannten Begriff zum Gegenstand, und unterschiedliche in ihm enthaltene Begriffe werden hervorgehoben, indem die Analysis besondere Merkmale der ersten Synthesis als aus derselben entwickelte Handlungen aufstellt. Die reflexive Analysis ist mithin epistemisch erweiternd, insofern sie weitere Bedingungen des theoretischen Wissens durch eine dialektische Begriffsbestimmung entdeckt. Die transzendente Analysis (transzendental, weil das Objekt der Analysis keine Tatsache des empirischen Bewusstseins ist) fungiert methodisch als feinere Begriffsbestimmung, mit der angebliche Widersprüche als Fehler „durch den Mangel an scharfer Bestimmung“ entdeckt werden sollen. Siehe auch GA I/2: 291; SW I: 132.

<sup>138</sup> Ibid.: „Wir treffen also von jetzt an auf lauter synthetische Handlungen, die aber nicht wieder schlechthin unbedingte Handlungen sind, wie die erstern. Durch unsre Deduktion aber wird bewiesen, daß es Handlungen, und Handlungen des Ich sind. Nemlich, sie sind es so gewiß, so gewiß die erste Synthesis, aus der sie entwickelt werden, und mit der sie Eins, und dasselbe ausmachen, eine ist; und diese ist eine, so gewiß als die höchste Thathandlung des Ich, durch die es sich selbst setzt, eine ist.“

Weise, in der die fünf Abschnitte der Grundlage des theoretischen Wissens vorgehen, ist ähnlich dem dialektischen Verfahren im grundsätzlichen Teil. Angebliche Widersprüche in den Handlungen werden hervorgehoben und genauere Bestimmungen der synthetischen Handlungen werden aufgesucht, durch die die Widersprüche aufgehoben werden. Hier ist aber die Komplexität viel höher und manche reflektierenden Distinktionen im Gedankengang (besonders im Abschnitt E) scheinen so gut wie spitzfindig, dass es schwierig einzusehen ist, worauf Fichte hinauswill.

Die Verworrenheit liegt daran, dass die Erläuterung der synthetischen Begriffe von Kausalität und Substantialität sich über ihre jeweiligen Abschnitte (C und D) hinzieht, und auch daran, dass im Abschnitt E die Ableitung der Wechselwirkung keine eindeutige Behandlung erhält und somit ihre Rolle im Zusammenhang der Relationskategorien dunkel bleibt. Diese Tatsachen sind dennoch selbst Indiz dafür, und es wird im Folgenden gezeigt, dass die Begriffe der Kausalität und Substantialität nicht auf abgesonderte Weise gebraucht werden dürfen und der Begriff der Wechselwirkung im Rahmen der GWL eine eigentümliche Funktion und Bedeutung hat.

In Abschnitt A, der „Bestimmung des zu analysierenden synthetischen Satzes“ heißt, stellt Fichte fest, dass der dritte Grundsatz tatsächlich zwei entgegengesetzte Sätze in sich enthält.<sup>139</sup> Die zwei Sätze lauten:

1. „Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich.“
2. „[D]as Ich setzt sich selbst, als beschränkt durch das Nicht-Ich.“

Jeder ist für sich genommen ein Lehrsatz und beschreibt jeweils eine Richtung der ursprünglichen Bestimmung. Fichte nimmt den zweiten und nicht den ersten Satz zum Ausgangspunkt des theoretischen Teils, weil der erste Satz die Realität des Nicht-Ich bereits voraussetzt. Er setzt sie voraus, weil das, was beschränkt werden kann, Realität haben muss. Es macht doch keinen Sinn, von der Beschränkung eines Irrealen zu sprechen. Die Realität des Nicht-Ich ist an dieser Stelle aber noch problematisch, denn alle Realität wird nur vom Ich schlechthin gesetzt und gehört deswegen nur dem Ich. Das Nicht-Ich hat nur insofern Realität, als diese auf das Nicht-Ich übertragen wird. Diese Übertragung wird erst durch die Aufstellung des zweiten Satzes begründet und aufgezeigt. Um der Denkbarekeit willen muss damit der zweite Satz als erster Lehrsatz behandelt werden,

---

<sup>139</sup> GA I/2: 285–286; SW I: 125–127.

während der erste Satz zum zweiten Lehrsatz wird, der den Anfang der praktischen Grundlage ausmacht, wie sich im nächsten Teil zeigen wird.

Nachdem so der Ausgangspunkt des theoretischen Teils festgelegt worden ist, identifiziert Fichte in Abschnitt B, der „Synthesis der in dem aufgestellten Satze enthaltenen Gegensätze überhaupt, und im allgemeinen“, einen Gegensatz im ersten Lehrsatz. Im ersten Lehrsatz: „Das Ich setzt sich, als *bestimmt durch das Nicht-Ich*“, <sup>140</sup> sind wieder zwei Bestandteile zu finden:

1. Das Nicht-Ich bestimmt das Ich.

2. Das Ich bestimmt sich selbst.

Dabei sind die heteronome Bestimmung und die Selbstbestimmung des Ich einander entgegengesetzt. Dieser Gegensatz von zwei Arten der Bestimmung ist von jenem Gegensatz von Ich und Nicht-Ich im dritten Grundsatz abkünftig, insofern hier auch darum geht, konkretere Synthesen aus dem Gegensatz zu erschließen. Das gesuchte X und die dafür zuständige Handlung Y, die Fichte in § 3 zur Auflösung des Gegensatzes aufstellt, sind dabei nicht völlig erschöpft und werden im theoretischen Teil weiter expliziert. Wie bei der Grundsynthesis besagt die Notwendigkeit der Einheit des Ich, dass es eine den angegebenen Gegensatz aufhebende Vereinigung geben muss. So gewiss die Einheit des Bewusstseins gesetzt ist, so gewiss muss der Vereinigungspunkt schon im Bewusstsein sein. Der neue synthetische Begriff, der in Abschnitt B aufzufinden ist, ist der Begriff der *Wechselbestimmung*. Der Begriff der Wechselbestimmung ist Fichte zufolge unter dem Gattungsbegriff der Bestimmung enthalten. <sup>141</sup> Er setzt also den Begriff der Teilbarkeit voraus, und daraus folgt es, dass in beiden Bestandteilen des Lehrsatzes das Bestimmen nur *teilweise* gilt:

1. Das Nicht-Ich bestimmt das Ich *teilweise*.

2. Das Ich bestimmt sich *teilweise*.

Der Begriff der Wechselbestimmung unterscheidet sich vom Begriff der Bestimmung durch eine „spezifische Differenz“. Der Begriff der Bestimmung setzt die Quantität bzw. Schranken für das Ich und das Nicht-Ich ohne Rücksicht auf die genaue Art und Weise, wie die Einschränkung

---

<sup>140</sup> GA I/2: 287; SW I: 127.

<sup>141</sup> Vgl. GA I/2: 289; SW I: 130: „Der Begriff, der in derselben aufgestellt wird, ist enthalten unter dem höhern Gattungsbegriffe der *Bestimmung*; denn es wird durch ihn Quantität gesetzt.“

geschieht. Dem Begriff der Wechselbestimmung zufolge wird „*die Quantität des Einen durch die seines Entgegengesetzten gesetzt*“.<sup>142</sup>

Die Wechselbestimmung ist an sich keine besondere Kategorie, denn sie ist der Oberbegriff der *Relation*, unter der die relationalen Kategorien stehen. Das Gesetz der Wechselbestimmung setzt die folgende Bedingung: Wenn Realität im Ich gesetzt wird, wird Negation im Nicht-Ich gesetzt; und wenn Negation im Ich gesetzt wird, wird Realität im Nicht-Ich gesetzt. Damit wird die Wechelseitigkeit bzw. die Relation in der Bestimmung hervorgehoben und die Deduktion der relationalen Kategorien vorbereitet. Die obengenannten zwei Bestandteile werden jeweils in Abschnitt C über die Kausalität und in Abschnitt D über die Substantialität behandelt.

Je nach dem Ausgangspunkt der Reflexion kann sowohl das Ich als auch das Nicht-Ich Anspruch auf Realität erheben. Mithin bleibt der Begriff der Realität nach dem Gesetz der Wechselbestimmung zweideutig und relativ. Diese Zweideutigkeit bedroht aber wieder die Einheit des Ich. Um dessen Einheit zu bewahren, muss ein Unterscheidungsgrund in der Wechselbestimmung der Realität aufgefunden werden. Entsprechend sucht die transzendente Analyse weitere unterscheidende Merkmale auf, um die Zweideutigkeit zu beheben. Aus diesem Zusammenhang ergibt sich die Kategorie der Kausalität (Fichte spricht von Wirksamkeit), und die Analyse schreitet weiter, bis auch die Kategorien der Substantialität und der Wechselwirkung abgeleitet werden.

In Abschnitt C, der „Synthesis durch Wechselbestimmung der in dem ersten der entgegengesetzten Sätze selbst enthaltenen Gegensätze“ heißt, greift Fichte das Problem der Realität des Nicht-Ich auf. Ihm zufolge besteht der nächste Gegensatz darin, dass das Nicht-Ich Realität in sich selbst teilweise hat, insofern es Realität im Ich teilweise aufheben soll, dass zugleich aber das Nicht-Ich „*gar keine Realität in sich [hat]*“, insofern „*alle Realität in das Ich gesetzt [ist]*“.<sup>143</sup> Um das Ich zu bestimmen, soll das Nicht-Ich Realität in sich haben; aber es hat keine Realität in sich. Auch das Gesetz der Wechselbestimmung ist nicht imstande, den Gegensatz aufzulösen; denn die

---

<sup>142</sup> Ibid.: „Durch *Bestimmung* überhaupt wird bloß *Quantität festgesetzt*; ununtersucht wie, und auf welche Art: durch unsern eben jetzt aufgestellten synthetischen Begriff wird die *Quantität des Einen durch die seines Entgegengesetzten gesetzt*, und umgekehrt.“

<sup>143</sup> GA I/2: 291; SW I: 132.

Frage, wie kommt man dazu, die Realität des Ich teilweise abzuziehen, bleibt offen.<sup>144</sup> Um eine bestimmtere Art der Wechselbestimmung, welche die Realität des Nicht-Ich widerspruchsfrei zu begründen vermag, aufzustellen, führt Fichte in Abschnitt C eine Unterscheidung zwischen *Tätigkeit* und *Leiden* ein; und es ist durch das Leiden des Ich, wie es sich zeigen wird, dass das Nicht-Ich seine Realität bekommt.

Das Begriffspaar von Tätigkeit und Leiden soll vor allem in einem technischen Sinn, also in einem apriorischen Verhältnis zueinander verstanden werden. Fichte definiert Tätigkeit als „*positive* (im Gegensatz gegen bloss *relative*) Realität“; Leiden ist „*positive* Negation, und ist insofern der bloss *relativen* entgegengesetzt.“<sup>145</sup> Mithin ist die Realität des Ich und Nicht-Ich nicht mehr verwechselbar. Wie die Tathandlung und das Gegenseitigen des Nicht-Ich in den ersten zwei Grundsätzen, so bezeichnen Tätigkeit und Leiden jeweils einen reinen Charakter der Handlung überhaupt; sie sind insofern von allen Zeitbedingungen abstrahiert. Reine Tätigkeit ist die absolute Spontaneität des absoluten Setzens und insofern auf kein bestimmtes Objekt beschränkt. Indem das Ich die Quelle aller Realität ist, muss alle Tätigkeit aus dem Ich stammen. Reines Leiden ist dagegen nichts anders als die quantitative Negation der Tätigkeit.<sup>146</sup> Diese Bedeutung des Leidens ist unter dem quantitativen Zusammenhang eher formal, und Fichtes Gebrauch des Begriffs hat nicht viel mit schmerzhafter Empfindung zu tun.<sup>147</sup> Das Leiden ist also für Fichte das, „was nicht unmittelbar im: *Ich bin* liegt; nicht unmittelbar durch das Setzen des Ich durch sich selbst gesetzt ist“. Unter diesem positiven quantitativen Sinn des Leidens als Negation der Tätigkeit des Ich will Fichte die „Affektion überhaupt“ des Ich verstehen.<sup>148</sup> Zusammen mit dem Begriff der

---

<sup>144</sup> Der Mangel des Begriffs der Wechselbestimmung ist ausdrücklich. Vgl. *ibid.*: „Der Widerspruch ist nicht etwa schon durch den Begriff der Wechselbestimmung aufgelöst. Setzen wir die absolute Totalität der Realität als *eint- heilbar*; d. i. als eine solche, die vermehrt oder vermindert werden kann (und selbst die Befugniß dieses zu thun, ist noch nicht deducirt) so können wir freilich willkürlich Theile derselben abziehen, und müßen sie unter dieser Bedin- gung nothwendig in das Nicht-Ich setzen; so viel ist durch den Begriff der Wechselbestimmung gewonnen. Aber wie kommen wir denn dazu, Theile von der Realität des Ich abzuziehen?“

<sup>145</sup> GA I/2: 293; SW I: 134.

<sup>146</sup> GA I/2: 293; SW I: 135: „*Leiden* ist die bloße Negation des so eben aufgestellten reinen Begriffs der Thätigkeit; und zwar die *quantitative*, da er selbst quantitative ist; denn die bloße Negation der Thätigkeit, von der Quantität derselben abstrahirt = 0 wäre *Ruhe*.“

<sup>147</sup> Vgl. *ibid.*: „Daß hier nicht an schmerzhaftes Empfindung zu denken sey, braucht wohl nicht erinnert zu werden.“

<sup>148</sup> GA I/2: 293; SW I: 135: „Alles im Ich, was nicht unmittelbar im: *Ich bin* liegt; nicht unmittelbar durch das Set- zen des Ich durch sich selbst gesetzt ist, ist für dasselbe *Leiden* (Affection überhaupt).“

Wechselbestimmung, der als Oberbegriff der relationalen Kategorien fungiert, führt diese Unterscheidung zwischen Tätigkeit und Leiden zu einem bestimmteren synthetischen Begriff der Kausalität, in dem die Auffassung der Realität nicht mehr relativ und zweideutig ist.

Fichte schreibt die Bedingung vor, unter der Realität dem Nicht-Ich zugeschrieben werden darf. Diese Bedingung lautet nun: „[D]as Nicht-Ich hat [...] für das Ich, nur insofern Realität, insofern das Ich afficirt ist; und außer der Bedingung einer Affektion des Ich hat es gar keine [...].“<sup>149</sup> Nur unter der Bedingung des Leidens des Ich wird dem Nicht-Ich Tätigkeit zugeschrieben; das Nicht-Ich ist durch die Affektion des Ich zur Realität berechtigt. Die Verteilung der Realität nach der Wechselbestimmung der Kausalität ist nun eindeutig und nicht mehr gleichgültig: die Ursache ist dasjenige, dem die Tätigkeit zugeschrieben wird; die Folge (oder das Bewirkte) ist dasjenige, dem das Leiden beigemessen wird. Die Verbindung von Ursache und Folge „superveniert“ über dem Zusammenhang von Tätigkeit und Leiden.

Auch im Begriff der Kausalität, der nun in Bezug auf die entgegengesetzten Glieder, nämlich Ursache und Bewirktes, ein Gattungsbegriff ist, hängen Ursache und Bewirktes zusammen.<sup>150</sup> Es darf nicht übersehen werden, dass diese Begründung der Kausalität von Fichte eine *kritische* ist. Das heißt, es wird nicht zuerst dem Nicht-Ich Realität schlechthin zugeschrieben und dann daraus die Affektion des Ich als eine reale Folge angesehen. Ein solcher Gedankengang würde eher den dogmatischen Materialismus charakterisieren, der dem Nicht-Ich eine Ur-Realität beimisst und alles Bewusstsein als Folge physikalischer Ursachen betrachtet. Hier aber weist die Begründung Fichtes jene dogmatische Auffassung der Kausalität klar zurück, indem das Leiden des Ich zur Bedingung der Realität des Nicht-Ich gemacht wird. Dies kommt jedoch in Abschnitt C so noch nicht zum Ausdruck, und die kritische Restriktion bzw. Implikation wird erst im Zusammenhang mit dem Begriff der Mittelbarkeit und im Zuge der Auseinandersetzung mit dem Realismus in Kapitel 3.2 und 3.3 geklärt.

---

<sup>149</sup> GA I/2: 294; SW I: 135.

<sup>150</sup> Vgl. GA I/2: 294; SW I: 136: „Dasjenige, welchem *Thätigkeit* zugeschrieben wird, und insofern *nicht Leiden*, heißt die *Ursache* (Ur-Realität, positive schlechthingesetzte Realität, welches durch jenes Wort treffend ausgedrückt wird:) dasjenige, dem Leiden zugeschrieben wird, und insofern *nicht Thätigkeit* heißt das *bewirkte*, (der Effekt, mithin eine von einer andern abhängende und keine Ur-Realität). Beides in Verbindung gedacht heißt *eine Wirkung*. Das bewirkte sollte man nie Wirkung nennen.“

Die Aufstellung der Kategorie der Kausalität ist auf den Gegensatz im ersten Bestandteil des Lehrsatzes gerichtet. Der nachfolgende Abschnitt D zur „Synthesis durch Wechselbestimmung der in dem zweiten der entgegengesetzten Sätze enthaltenen Gegensätze“ wendet sich dem Gegensatz im zweiten Bestandteil des Lehrsatzes zu.<sup>151</sup> Im zweiten Bestandteil, nämlich „Das Ich bestimmt sich selbst“, findet ein verschiedener Gegensatz statt. Indem das Ich sich selbst bestimmt, ist es das *Bestimmende* und das *bestimmt Werdende*, mithin das Tätige und das Leidende zugleich.<sup>152</sup> Dieses Zusammenfallen von Tätigkeit und Leiden bildet einen Gegensatz im Ich, der die Einheit des Bewusstseins wieder bedroht. Es muss analysiert werden, in welchem Sinn und unter welcher Bedingung das Ich tätig und leidend ist. Die nächste Aufgabe der Deduktion besteht daher darin, den Beziehungsgrund von Tätigkeit und Leiden im Ich aufzufinden.

Hierzu nimmt Fichte Ergebnisse früherer Schritte in Anspruch. Mit Bezug auf das Ergebnis des § 3 konstatiert er, dass auch die absolute Totalität der Realität ein Quantum ist. Als Quantum ist die Totalität der Realität das „absolute Maximum“,<sup>153</sup> im Vergleich zu dem jedes kleinere Quantum der Realität „*Negation der Totalität*“ ist.<sup>154</sup> Umgekehrt heißt es, eine Negation der Totalität kann auch positive (allerdings nicht absolute) Realität besitzen. Bei der Erläuterung der Kategorie der Kausalität ist festgelegt worden, dass der Begriff der Tätigkeit dem Begriff der Realität gleich ist, und dass Leiden einfach Ruhe oder Nicht-Tätigkeit bedeutet. Da nun sich das Leiden als quantitative Verminderung der Tätigkeit auf dieselbe bezieht, lässt sich das Leiden in Bezug auf die absolute Totalität auch als „*ein Quantum Thätigkeit*“ bestimmen.<sup>155</sup> Umgekehrt heißt das Setzen eines bestimmten und verminderten Quantums der Tätigkeit, die dem absoluten Maximum aller Tätigkeit entgegengesetzt ist, auch Leiden. Die Verminderung nennt Fichte *Akzidens* der totalen Tätigkeit, und das absolute Maximum der Realitäten *Substanz*. Diese Verbindung von Substanz und Akzidens – Substantialität – gibt die Bedingung an, unter der das Ich tätig und leidend ist.

Mit diesem Modell der Substantialität lässt sich das Zugleichsein der Tätigkeit und des Leidens

---

<sup>151</sup> GA I/2: 295–301; SW I: 136–145.

<sup>152</sup> GA I/2: 295; SW I: 137.

<sup>153</sup> GA I/2: 296; SW I: 137.

<sup>154</sup> GA I/2: 296; SW I: 138.

<sup>155</sup> Ibid.: „Leiden ist durch Quantität beziehbar auf Thätigkeit heißt: *Leiden ist ein Quantum Thätigkeit*.“



im Ich konzipieren: „Es ist *bestimmend* [und auch tätig], insofern es durch absolute Spontaneität sich unter allen in der absoluten Totalität seiner Realitäten enthaltenen Sphären in eine bestimmte setzt; und insofern bloß auf dieses absolute Setzen reflektiert; von der Grenze der Sphäre aber abstrahiert wird. Es ist *bestimmt* [und auch leidend], insofern es als in dieser bestimmten Sphäre gesetzt, betrachtet, und von der Spontaneität des Setzens abstrahiert wird.“<sup>156</sup> Das Tätige und das Leidende sind nicht nur nicht widersprüchlich, sie sind vielmehr voneinander abhängig; denn die Denkbare der Substanz setzt die Möglichkeit der Abgrenzung einer bestimmten akzidentiellen Sphäre vom absoluten Umkreis voraus (z. B. das Ich als eine Substanz hat alle möglichen Handlungsweisen als sein Akzidens), und die Denkbare des Akzidens als einer bestimmten Realität setzt umgekehrt die Beziehung auf die Substanz als die Realität überhaupt voraus (jede bestimmte Handlungsweise des Ich muss sich also auf die Handlung überhaupt des Ich beziehen). In diesem Sinn ist die Substanz ein allgemeiner Begriff aller Wechselverhältnisse. Als solche bedeutet sie keine *res extensa*, sondern bezeichnet vielmehr ein Vorbild des Bewusstseins.

Fichtes Analyse zufolge ist Substantialität dem Begriff der Kausalität in einem gewissen Sinne entgegengesetzt, in einem anderen jedoch gleich. Beide Kategorien haben den gleichen Status, insofern sie als spezifische bestimmtere Synthesen unter dem Oberbegriff der Wechselbestimmung enthalten sind. Sowohl Kausalität als auch Substantialität sind spezifische Formen der synthetischen Einheit, und beide beruhen auf der Grundform der Wechselbestimmung zwischen dem teilbaren Ich und dem teilbaren Nicht-Ich. Durch sie werden zwei Arten begründeter Urteile möglich, und sie unterscheiden sich darin, in welche Richtung die Bestimmung weist. Ihre jeweiligen Ordnungen der Wechselbestimmung sind insofern einander entgegengesetzt, als in der Synthesis der Kausalität die Tätigkeit des Nicht-Ich durch das Leiden des Ich bestimmt wird und in der Synthesis der Substantialität das Leiden des Ich durch die Tätigkeit des Ich selbst. In der ersteren lässt sich die spezifische Differenz zwischen Ursache und Bewirktem aufzeigen, in der letzteren die zwischen Substanz und Akzidens – beide Differenzen können durch den Begriff der bloßen Wechselbestimmung nicht erfasst werden.

Ihre urteiltheoretischen Funktionen könnten auf folgende Weise zum Ausdruck gebracht

---

<sup>156</sup> GA I/2: 298; SW I: 141.

werden: Wenn in einer synthetischen Handlung dem schlechthinnigen Setzen einer bestimmten Vorstellung A eine andere Vorstellung B, die durch jenes Setzen von A nicht mit gesetzt ist, hinzugefügt werden muss, dient der synthetische Begriff der Kausalität als die Vereinigung im Urteil, in dem die einander Entgegengesetzten als Ursache und Folge in Verbindung gebracht sind. Wird aber in einer synthetischen Handlung umgekehrt eine Vorstellung A (nun im Sinne eines allgemeinen Wechselbegriffs), die *bestimmbar* ist (der Begriff der Bestimmbarkeit wird im nächsten Abschnitt erläutert), gesetzt und daraufhin eine andere Vorstellung B als Eigenschaft von A kategorisch hinzugefügt, heißt diese synthetische Handlung Substantialität.

Obwohl die zwei Bestandteile des ersten Lehrsatzes nun jeweils durch die Begriffe der Kausalität und der Substantialität erläutert und begründet sind, besteht ein Gegensatz zwischen ihnen. Wenn das Ich sich als bestimmt setzt (wie das Gesetz der Substantialität behaupten würde), dann wird es nicht durch das Nicht-Ich bestimmt (wie das Gesetz der Kausalität behaupten würde); wenn das Ich durch das Nicht-Ich bestimmt wird, setzt es sich nicht. Die beiden Gesetze scheinen sich nicht in Übereinstimmung bringen zu lassen. Dies aber ist erforderlich, denn, wie Fichte bemerkt, „abgesondert gebraucht erklären sie demnach nicht, was sie erklären sollen.“<sup>157</sup> Es ist daher die Aufgabe des höchst spekulativen und schwer verständlichen Abschnitts E, der seinem Titel zufolge eine „Synthetische Vereinigung des zwischen den beiden aufgestellten Arten der Wechselbestimmung stattfindenden Gegensatzes“ ist, die Möglichkeit der Verträglichkeit der zwei Synthesen von Kausalität und Substantialität zu erweisen.

Der Abschnitt E hat somit eine eigentümliche Funktion in der theoretischen Grundlage. Dabei handelt es sich doch nicht um die Deduktion einer weiteren neuen synthetischen Handlung, sondern vielmehr um eine Synthesis der vorherigen Synthesen. Diese Vereinigung begründet und beschränkt zugleich den Gebrauch der zwei Kategorien, die nicht nur als Urteilsformen, sondern als Grundsätze dogmatischer Ansätze fungieren könnten (siehe Kapitel 3.3). Der synthetische Begriff, der hier gesucht wird, ist dabei nicht neu, denn er „kann kein anderer seyn, als der der Wechselbestimmung.“<sup>158</sup> Das bedeutet, die Kategorie der Wechselwirkung ist für Fichte nahezu

---

<sup>157</sup> GA I/2: 304; SW I: 148.

<sup>158</sup> GA I/2: 306; SW I: 150.

gleichbedeutend mit dem Begriff der Wechselbestimmung,<sup>159</sup> insofern sie eine weitere Explikation der Letzteren mit Bezug auf Kausalität und Substantialität ist.

Ein erster Schritt der Explikation ist die Hervorhebung der *unabhängigen Tätigkeit*, die sich vom Wechsel zwischen Tun und Leiden unterscheidet, in beiden Synthesen. Es ist zwar zum Zweck der Aufrechterhaltung der zwei Bestandteile des ersten Lehrsatzes notwendig, eine unabhängige Tätigkeit in beiden Wechselordnungen hervorzuheben; denn nur wenn die zwei Bestandteile bzw. Wechselordnungen nur *zum Teil* gelten, können sie nebeneinander bestehen, ohne einander gänzlich aufzuheben. Dass sie nur zum Teil gelten, heißt eben: Es ist in beiden eine unabhängige Tätigkeit, die durch kein Leiden bestimmt wird und mithin nicht im Wechselverhältnis von Tun und Leiden steht. In beiden synthetischen Handlungen der Kausalität und der Substantialität herrscht neben dem jeweiligen Wechsel zwischen Tätigkeit und Leiden nach dem Satz der Wechselbestimmung also eine unabhängige Tätigkeit, die sich nicht nach dem Satz der Wechselbestimmung verhält. Im Fall der Kausalität wird dem Nicht-Ich, im Fall der Substantialität dem Ich selbst die unabhängige Tätigkeit zugeschrieben. Die zwei unabhängigen Tätigkeiten (des Nicht-Ich und des Ich) bestimmen einander nicht unmittelbar sondern nur mittelbar, und d. h. erst durch ihr Verhältnis zum Wechsel. Die nächste Frage ist dann: Bestimmt die unabhängige Tätigkeit den Wechsel oder wird sie durch den Wechsel bestimmt? Fichte erwägt beide Bestimmungsrichtungen. Eine metatheoretische Erwägung entsteht im Abschnitt E, deren Funktion darin besteht, auch die unabhängige Tätigkeit der Kausalität und Substantialität zu beschränken und die von ihr ausgehend dogmatischen Positionen zu kritisieren. Es sind hier also verschiedene Aspekte enthalten und miteinander vermengt, die um der Deutlichkeit willen gesondert behandelt werden sollen. In diesem Abschnitt wird der Beweis der Wechselwirkung erläutert, in Kapitel 3.2 werden die Begriffe, welche die Kausalität und Substantialität limitieren, vorgestellt, und Kapitel 3.3 behandelt Fichtes Erörterung der Streitfrage des Realismus und Idealismus.

Die unabhängige Tätigkeit ist keine zusätzliche Tätigkeit, die über die synthetischen

---

<sup>159</sup> In Abschnitt B stellt Fichte bereits klar, dass die Benennung „Wechselbestimmung“ eine Analogie zu „Wechselwirkung“ ist. Vgl. GA I/2: 290; SW I: 131: „Diese bestimmtere Bestimmung könnte man füglich *Wechselbestimmung* (nach Analogie von Wechselwirkung,) nennen. Es ist das gleiche was bei Kant *Relation* heißt.“

Handlungen hinausgeht. Sie bezieht sich vielmehr auf dasjenige Moment in der Handlung, in dem der jeweilige Wechsel zwischen Tun und Leiden nach dem Satz der Wechselbestimmung in Gang gesetzt wird, das als solches aber selbst in gewissem Sinne vom Wechsel unabhängig ist. Der Wechsel zwischen Tätigkeit und Leiden ist die Form der synthetischen Handlungen (denn er bestimmt die Form des Setzens). Wenn der Wechsel als der Ausgangspunkt der Wechselbestimmung angenommen wird, ist die bestimmte Wechselform als geschehend vorausgesetzt, und es wird demnach von der Materie, das heißt von den im Wechsel begriffenen Gliedern die Rede sein. Damit aber erscheint die unabhängige Tätigkeit als ein materieller Charakter der Wechselglieder. Wird stattdessen die unabhängige Tätigkeit als der Ausgangspunkt angenommen, so ist sie der formale Grund des Wechsels, der die Form des Wechsels als solche bestimmt und den Wechsel vollzieht. Abschnitt E setzt sich mit der Wechselbeziehung zwischen der unabhängigen Tätigkeit und dem Wechsel in beiden Kategorien von Kausalität und Substantialität auseinander. Die Kategorie der Wechselwirkung als das Ergebnis dieser Auseinandersetzung hat also einen besonderen Status in der Gruppe der relationalen Kategorien, denn sie wirkt auch als ein metatheoretischer Begriffsapparat zur philosophischen Kritik. Es wird sich zeigen, dass ohne die Kategorie der Wechselwirkung sich die unabhängige Tätigkeit in Kausalität und Substantialität auf eine dogmatische Weise verabsolutieren lässt.

Fichte beschränkt Kausalität und Substantialität, indem er in beiden Fällen die Wechselwirkung zwischen der unabhängigen Tätigkeit und dem Wechsel durch den folgenden Satz aufstellt: *„Durch Wechsel-Thun, und Leiden (das durch Wechselbestimmung sich gegenseitig bestimmende Thun und Leiden) wird die unabhängige Thätigkeit; und durch die unabhängige Thätigkeit wird umgekehrt Wechsel-Thun, und Leiden bestimmt.“*<sup>160</sup> Verwirrenderweise nennt Fichte ihn den Satz der „Wechselbestimmung“. Der Grund liegt wahrscheinlich daran, dass er keine klare Distinktion zwischen Wechselbestimmung und Wechselwirkung macht und beide für synonym hält. Aber er hätte den Satz das Gesetz der „Wechselwirkung“ nennen sollen, um ihn von dem Satz der Wechselbestimmung als bloßer wechselseitiger Beziehung zu unterscheiden. Fichtes Beweis des Satzes der Wechselwirkung ähnelt dem logischen Verfahren des Beweises der Äquivalenz. Um die

---

<sup>160</sup> GA I/2: 306; SW I: 150.

logische Beziehung der Äquivalenz  $A \Leftrightarrow B$  zu beweisen, muss sowohl  $A \Rightarrow B$  als auch  $B \Rightarrow A$  belegt werden. Fichte tut das gleiche im Abschnitt E und die Begründung des Satzes der Wechselwirkung hat somit eine „Dreischrittstruktur“, die drei Verhältnisse aufzuzeigen hat: 1. die Bestimmung der unabhängigen Tätigkeit durch den Wechsel, 2. die Bestimmung des Wechsels durch die unabhängige Tätigkeit und 3. die Wechselwirkung zwischen der unabhängigen Tätigkeit und dem Wechsel. Da Fichte den Satz der Wechselwirkung auf Kausalität und Substantialität anwendet, wird jeder Schritt wieder in zwei Teile aufgeteilt. Die komplexe sechsteilige Dreischrittstruktur wird leider noch weiter erschwert, indem Fichte im letzten Schritt spitzfindige und ja unnötige Unterscheidungen macht zwischen Form und Materie bei der unabhängigen Tätigkeit und Form und Materie beim Wechsel. Aber diese Unterscheidungen spielen keine wesentliche Rolle und machen den Abschnitt E nur undurchsichtiger. Für eine Rekonstruktion, die auf eine verbesserte Verständlichkeit richtet, sollen sie hier ausgelassen werden, so dass die Dreischrittstruktur hervorgehoben werden kann.

Im ersten Schritt des Beweises befasst sich Fichte mit dem Satz „Durch Wechsel-Thun und Leiden wird eine unabhängige Thätigkeit bestimmt.“<sup>161</sup> In dieser Hinsicht wird die unabhängige Tätigkeit als der Beziehungsgrund zwischen Tun und Leiden konzipiert, der zwar von der Wechselbestimmung unabhängig ist aber in der Reflexion durch den Wechsel gesetzt und bestimmt wird. Fichte beginnt seine Erörterung dieser Bestimmung mit der Kausalität. Unter der Bedingung des genannten Satzes soll die unabhängige Tätigkeit durch den Wechselbegriff der Kausalität gesetzt und bestimmt sein.<sup>162</sup> Der Wechselbegriff der Kausalität begründet den Übergang vom Setzen des Leidens im Ich zum Setzen der Tätigkeit im Nicht-Ich. In dieser Wechselbestimmung ist einerseits das Leiden des Ich der Idealgrund für die Tätigkeit des Nicht-Ich. Andererseits muss das Leiden bzw. die Verminderung der Tätigkeit des Ich einen Realgrund haben. Dieser Grund kann nur im Nicht-Ich liegen, und somit ist die unabhängige Tätigkeit in Kausalität durch den Wechsel in das Nicht-Ich gesetzt. Aber da dieses Setzen der unabhängigen Tätigkeit des Nicht-Ich im Rahmen des obengenannten Übergangs geschieht, gilt die unabhängige Tätigkeit des Nicht-Ich genau

---

<sup>161</sup> GA I/2: 307–314; SW I: 151–160.

<sup>162</sup> GA I/2: 308; SW I: 153.

so weit, als das Leiden des Ich gilt. Aus dieser Anwendung im ersten Schritt resultiert eine präzise Einschränkung der unabhängigen Tätigkeit des Nicht-Ich: „Kein Leiden im Ich, keine Thätigkeit im Nicht-Ich.“<sup>163</sup>

Die Bestimmung der unabhängigen Tätigkeit durch Wechsel wird dann auf die Wechselbestimmung in Substantialität angewendet. Der Wechselbegriff der Substantialität begründet den Übergang vom Setzen der Tätigkeit des Ich zum Setzen des Leidens desselben Ich. Im Unterschied zum Wechsel in Kausalität wird das Leiden des Ich in eine verminderte Tätigkeit des Ich umgerechnet und der Totalität desselben statt der Tätigkeit des Nicht-Ich entgegengesetzt. Der Wechsel liegt nicht mehr qualitativ zwischen Leiden und Tätigkeit, sondern quantitativ zwischen einer beschränkten Tätigkeit und der Totalität derselben. Der Beziehungsgrund, wodurch eine beschränkte Tätigkeit auf die Totalität der Tätigkeit beziehbar ist, ist der Charakter des *Handelns* überhaupt als „das Setzen *schlechthin*, und *ohne allen Grund*“, <sup>164</sup> das an sich unbeschränkt und damit unabhängig vom Wechsel ist. Solange die verminderte Tätigkeit eine Tätigkeit ist, besitzt sie auch diesen Charakter. Aber insofern die verminderte Tätigkeit des Ich auf seine Totalität bezogen ist, wird die unabhängige Tätigkeit auch durch den Wechsel gesetzt und bestimmt. Wie bei der Anwendung auf Kausalität ergibt sich hier auch eine Einschränkung. Die unabhängige Tätigkeit des Ich ist nicht absolute Tätigkeit *überhaupt*, sondern absolute Tätigkeit, „die einen Wechsel bestimmt.“<sup>165</sup> Das heißt, sie gilt nur insofern die Verminderung gilt.

Im zweiten Schritt stellt Fichte die umgekehrte Richtung der Bestimmung auf, nämlich: „*Durch eine unabhängige Tätigkeit wird ein Wechsel-Thun, und Leiden bestimmt*“.<sup>166</sup> Fichte reflektiert zunächst auf den Unterschied dieses Satzes von demjenigen, der oben im ersten Schritt gerade erläutert worden ist. Er sagt: „Dort war vom Grunde der *Materie*, hier ist vom Grunde der *Form* des Wechsels die Rede.“<sup>167</sup> Der Wechsel, der im ersten Schritt als die unabhängige Tätigkeit bestimmend gesetzt wird, fungiert also als die Form der Materie; dabei bezieht sich die unabhängige

---

<sup>163</sup> GA I/2: 311; SW I: 157.

<sup>164</sup> GA I/2: 313; SW I: 159.

<sup>165</sup> GA I/2: 314; SW I: 160.

<sup>166</sup> GA I/2: 314–318; SW I: 160–165.

<sup>167</sup> GA I/2: 314; SW I: 161.

Tätigkeit auf die Materie und d. h. auf die Glieder des Wechsels. Im zweiten Schritt wird dieses Verhältnis umgedreht. Indem die unabhängige Tätigkeit als den Wechsel bestimmend gesetzt wird, fungiert sie nun als der Grund der Form des Wechsels. Dabei erhält die unabhängige Tätigkeit eine neue Bedeutung, denn Fichte verbindet sie nicht mehr mit der Materie des Wechsels, sondern mit der reinen Form desselben.

Fichte hat die reine Form des Wechsels, welche sowohl vom Inhalt des Setzens als auch von Gliedern des Wechsels abstrahiert wird, herauszubekommen. Er identifiziert die reine Form für den Wechselbegriff der Kausalität als „*ein Setzen durch ein Nicht-Setzen: oder ein Uebertragen*“.<sup>168</sup> Die kausalen Wechselglieder sind von dieser Form abhängig, denn jene sind als Glieder des Wechsels erst durch diese möglich. In dieser Perspektive bestimmt die reine Form des Übertragens den tatsächlichen Wechsel; sie ist von daher eine unabhängige Tätigkeit, weil sie selbst in keiner Wechselverbindung steht. Diese unabhängige Tätigkeit kann nur dem Ich zukommen, und das hat zur Folge, dass auch das Leiden des Ich im kausalen Verhältnis nur unter der Bedingung der Tätigkeit des Übertragens des Ich möglich ist. Mithin kann das Ich nie bloß leidend sein.

Der formale Charakter des Wechselbegriffs der Substantialität ist dagegen „*ein Nicht-Setzen vermittelt eines Setzens*“.<sup>169</sup> Das Setzen, von dem die Form des Wechsels ausgeht, ist das Setzen einer beschränkten Tätigkeit. Damit wird eine Grenze zugleich gesetzt. Die Grenze schließt das aus, was nicht in der Sphäre der beschränkten Tätigkeit gesetzt ist. Das Ausgeschlossene wird gesetzt als in derselben nicht gesetzt. Es ist aber in der unbegrenzten absoluten Totalität der Tätigkeit doch gesetzt. Im Vergleich zur Totalität ist jede beschränkte Tätigkeit nur eine Verminderung. Eine Verminderung der Totalität kann nur geschehen, wenn ein Teil davon ausgeschlossen bzw. nicht gesetzt ist. „Ein Nicht-Setzen vermittelt eines Setzens“ charakterisiert mithin die Handlung des Ich, die die Totalität setzt und mittelst dieses Setzens eine verminderte Tätigkeit setzt (oder, was dasselbe bedeutet, ein bestimmtes Quantum von der Totalität ausschließt). Diese reine Form des Wechsels ist die unabhängige Tätigkeit, die Fichte das *Entäußern* des Ich nennt. Als solche

---

<sup>168</sup> GA I/2: 315; SW I: 162. Es ist insofern ein Setzen durch ein Nicht-Setzen, als das Setzen der Tätigkeit des Nicht-Ich durch das Nicht-Setzen der Tätigkeit des Ich bedingt ist.

<sup>169</sup> GA I/2: 317; SW I: 164.

macht sie Substanz und Akzidens als Glieder des Wechsels erst möglich. Diese unabhängige Tätigkeit des Ich bezeugt nicht nur das tätige Wesen des Ich (wie im Fall der Kausalität), sondern auch die Objektivität der Tätigkeit. Das Setzen des Objekts ist nicht immer Produkt des Leidens des Ich oder der Tätigkeit des Nicht-Ich. Es kann genauso gut aus der Tätigkeit des Ich folgen, denn ein Teil der Totalität ist eben dieses Objekt, oder was das gleiche bedeutet: „ein Theil der absoluten Thätigkeit *wird* entäußert; *wird* gesetzt, als nicht gesetzt.“<sup>170</sup>

Damit wird deutlich, dass die unabhängige Tätigkeit des *Übergehens*, die im Fall der Kausalität als Übertragung und im Fall der Substantialität als Entäußerung anerkannt wird, und die im Wechsel begriffene Tätigkeit des Ineinandergreifens der Glieder, die im Fall der Kausalität zwischen Ursache und Bewirktem und im Fall der Substantialität zwischen Substanz und Akzidens sich ereignet, sich gegenseitig bestimmen und keine ohne die andere gültig funktionieren kann. Durch die Ausführung der zwei Schritte ist ein dritter Satz, nämlich „es ist gleichgültig ob man von Wechsel-Thun, und Leiden zur unabhängigen Thätigkeit, oder ob man umgekehrt von der unabhängigen Thätigkeit zu Wechsel-Thun, und Leiden übergehe“,<sup>171</sup> zugleich erwiesen. Logisch gesehen ist zwar kein dritter Schritt nötig, denn beide obengenannte Schritte zusammengenommen dürfte Fichte die Äquivalenz der beiden Bestimmungsrichtungen zwischen dem Wechsel und der unabhängigen Tätigkeit schon erreichen. Aber Fichte begnügt sich damit nicht und nimmt einen dritten Schritt vor, indem er die Unterscheidung von Form und Materie sowohl auf den Wechsel als auch auf die unabhängige Tätigkeit anwendet. Die Erörterung von Form und Materie in diesem Schritt ist jedoch meiner Meinung nach in methodologischer Hinsicht ungünstig, denn Fichte hat in den ersten zwei Schritten dieselbe Unterscheidung schon in Anspruch genommen, um das jeweilige Verhältnis von Wechsel und unabhängiger Tätigkeit zu erläutern. Vielleicht muss man den dritten Schritt nicht so streng als einen eigenständigen Teil des Beweises betrachten, sondern ihn als eine Sondierung der impliziten Konsequenzen lesen. Dann trotz mancher Wiederholungen sind einige wichtige Bemerkungen im dritten Schritt zu finden.

Fichte akzentuiert die Vereinigung von Form und Materie bei unabhängiger Tätigkeit wie auch

---

<sup>170</sup> GA I/2: 318; SW I: 165.

<sup>171</sup> GA I/2: 306; SW I: 151.



bei Wechsel. Die die Form des Wechsels bestimmende unabhängige Tätigkeit ist eben das Übergehen als Bewusstseinshandlung, und die die Materie des Wechsels bestimmende Tätigkeit ist dasjenige in beiden Wechselgliedern, was das Übergehen von einem zu dem anderen möglich macht. Einerseits bestimmt die Handlung des Übergehens jene materiale Setzung des Bewusstseinsinhalts, der im Skopus des agilen Bewusstseins auftritt. Andererseits bestimmt die Setzung des Bewusstseinsinhalts die Handlung des Übergehens, indem das Übergehen aus den gesetzten Wechselgliedern unmittelbar folgt. Insofern beides „synthetisch vereinigt“ sind,<sup>172</sup> koinzidieren die Einheit des Bewusstseins und die Wirklichkeit des Übergehens.

Wie die formbestimmende und die materiebestimmende unabhängige Tätigkeit, stehen die Form und Materie des Wechsels auch in einem Wechselverhältnis; denn diese sind ja von jenen abstrahiert. Die Form des Wechsels nennt Fichte das *Eingreifen*, welches das Verhältnis der Wechselglieder bestimmt; die Materie des Wechsels ist die Tätigkeit und das Leiden, was sich in einander eingreifen lässt. Die Form und Materie machen eine synthetische Einheit aus, dass die Form die Materie vollständig bestimmt und die Materie die Form notwendig aufweist.

Da die synthetische Einheit von Form und Materie des Wechsels ein Ergebnis der Abstraktion von der unabhängigen Tätigkeit zu sein scheint, ergibt sich der Eindruck, dass der Wechsel durch die unabhängige Tätigkeit einseitig bestimmt wird. Das ist erwartungsgemäß nicht der Fall, denn der dritte Schritt in der Dreischrittstruktur besteht eben in der Hervorhebung der höheren Stufe der synthetischen Einheit von Wechsel und unabhängiger Tätigkeit. In seiner Erläuterung des Satzes, dass der Wechsel und die unabhängige Tätigkeit gegenseitig bestimmen sollen, taucht wieder eine sechsteilige Analyse auf, indem Fichte die Wechselbestimmung auf den drei Niveau (nämlich der unabhängigen Tätigkeit, des Wechsels, und der synthetischen Einheit von jenen) jeweils in Kausalität und Substantialität untersucht.

Die Kategorie der Wechselwirkung besteht in dieser Wechselbestimmung zwischen dem Wechselverhältnis und der unabhängigen Tätigkeit in den jeweiligen synthetischen Handlungen, und sie zeigt, dass die unabhängige Tätigkeit des Ich und des Nicht-Ich auch dem Gesetz der Wechselbestimmung unterliegt. Was ihre systematische Rolle in der genetischen Deduktion der Kategorien

---

<sup>172</sup> GA I/2: 319; SW I: 166.

betrifft, so hat die Kategorie der Wechselwirkung in Abschnitt E eine Funktion zweiter Ordnung, insofern die dadurch ausgezeichnete Handlung eine Limitation der Kategorien von Kausalität und Substantialität bewirkt. Das aus der Wechselwirkung hervorgehende Prinzip der Limitation lässt sich mit Blick auf die Kausalität und Substantialität jeweils als Mittelbarkeit des Setzens und als Bestimmbarkeit der Totalität darstellen. Im Folgenden werden beide Punkte erläutert, bevor dann Fichtes metatheoretischer Kritik an den dogmatischen philosophischen Ansätzen nachgegangen wird.

### 3.2 Mittelbarkeit und Bestimmbarkeit

Fichte wendet den Satz der Wechselbestimmung auf die Begriffe der Kausalität und Substantialität an. Die Begriffe von *Mittelbarkeit* und *Bestimmbarkeit* entstehen in der jeweiligen Anwendung. Während der Satz der Wechselbestimmung ein allgemeines Gesetz der synthetischen Einheit des Bewusstseins ist, fungieren die Sätze der Mittelbarkeit und Bestimmbarkeit als bestimmtere Gesetze der synthetischen Einheit des Bewusstseins im kausalen und substantiellen Modus. So führt die Erörterung des Wechselbegriffs der Kausalität zum Gesetz der Mittelbarkeit.

Das Setzen der Tätigkeit des Nicht-Ich gilt nur, insofern die Tätigkeit des Ich zum Teil nicht gesetzt wird („ein Setzen durch ein Nicht-Setzen“).<sup>173</sup> Demnach muss dem Nicht-Ich, als Realgrund der Einwirkung auf das Ich, das Nicht-Setzen des Ich als Idealgrund entsprechen. Aus dem Gesetz der Mittelbarkeit folgt, dass kein Realgrund ohne Idealgrund und kein Idealgrund ohne Realgrund gesetzt werden kann. Fichte konstatiert entsprechend ihre notwendige Identität: „Demnach ist der tiefere Sinn der obigen Synthesis folgender: *Ideal- und Real-Grund sind im Begriffe der Wirksamkeit* (mithin überall, denn nur im Begriffe der Wirksamkeit kommt ein Real-Grund vor) *Eins und eben dasselbe*.“<sup>174</sup> Diese Identitätsthese begründet die Vereinigung von Idealismus und Realismus des kritischen Idealismus, dem zufolge dem Nicht-Setzen des einen immer das

---

<sup>173</sup> Vgl. GA I/2: 324; SW I: 173: „Also – kraft der postulirten Synthesis – im Begriffe der Wirksamkeit sind Leiden des Ich, und Thätigkeit desselben, Nicht-Setzen, und Setzen völlig Eins und eben Dasselbe. In diesem Begriffe sagen die Sätze: das Ich setzt etwas in sich nicht – und – das Ich setzt etwas in das Nicht-Ich, völlig Einerley: sie bezeichnen nicht verschiedene, sondern Eine und eben dieselbe Handlung. Keins begründet das andere; noch wird Eins durch das andere begründet: denn beyde sind Eins.“

<sup>174</sup> GA I/2: 326; SW I: 175.

Setzen des anderen und umgekehrt dem Setzen des einen immer das Nicht-Setzen des anderen entsprechen muss. Sie impliziert die Bedingung der Mittelbarkeit für das Setzen, und erst unter ihr erhält der Begriff des Objekts seine erste deduzierte Bedeutung in der GWL: Das Objekt als solches ist das Nicht-Ich, das unter dem Gesetz der Mittelbarkeit mit dem Ich in Wechselbeziehung steht; und das Subjekt ist das Ich, das durch das Nicht-Ich mittelbar zu setzen ist. Der diskursive Begriff des Objekts darf daher nicht auf eine unmittelbare, absolute Weise gesetzt werden, weil nach dem Gesetz der Mittelbarkeit *Objekt* und *Subjekt* semantisch voneinander abhängig sind. Ein subtiler Unterschied zwischen Objekt und Nicht-Ich sowie zwischen Subjekt und Ich lässt sich in Bezug auf das Gesetz der Mittelbarkeit indes ausmachen: Subjekt und Objekt sind Ich und Nicht-Ich nach der Anwendung des Gesetzes der Mittelbarkeit. Abgesondert vom Gesetz der Mittelbarkeit und rein an sich betrachtet sollen Ich und Nicht-Ich nicht Subjekt und Objekt genannt werden.<sup>175</sup>

Der andere limitierende Begriff, wodurch die Kategorie der Substantialität unter der Bedingung der Wechselwirkung aufzufassen ist, heißt *Bestimmbarkeit* der Totalität. Die Form des Wechsels von einem beschränkten Setzen zum Setzen eines unbestimmten Etwas gilt nur dann als ausgeschlossen,<sup>176</sup> wenn das Setzen einer höheren und beides in sich fassenden Sphäre angenommen wird.<sup>177</sup> Das Setzen einer bestimmten Tätigkeit ist absolut wegen des unbedingten Charakters der Tätigkeit überhaupt. Die gesetzte Sphäre (A) ist also nicht deshalb eine bestimmte absolute Totalität, weil sie allumfassend ist, sondern weil sie als „Setzen schlechthin“ ohne Grund ist. Aber durch den Wechsel wird noch eine andere Sphäre (B) gesetzt, die von der bestimmten Sphäre (A) ausgeschlossen und das heißt als in A nicht gesetzt ist. Dies ist eine Folge der Grenzziehung,

---

<sup>175</sup> Vgl. GA I/2: 337; SW I: 189: „Das von diesem Wechsel unabhängige Nicht-Ich soll nicht Objekt, und das von ihm unabhängige Ich nicht Subjekt genannt werden. – Also Subjekt ist das, was nicht Objekt ist, und weiter hat es bis jezt gar kein Prädikat; und Objekt ist das, was nicht Subjekt ist, und weiter hat es bis jezt auch kein Prädikat.“

<sup>176</sup> Vgl. GA I/2: 339; SW I: 191: „Die Thätigkeit der Form in diesem besondern Wechsel ist nach dem obigen ein Nicht-Setzen durch ein absolutes Setzen; – das Setzen eines etwas als *nicht gesetzt*, durch das Setzen eines andern als *gesetzt*: Negation durch Affirmation. – Das Nichtgesetzte soll also doch gesetzt werden, es soll gesetzt werden, als nicht gesetzt. Es soll demnach nicht überhaupt *vernichtet* werden, wie im Wechsel der Wirksamkeit; sondern nur *ausgeschlossen* werden aus einer bestimmten Sphäre.“

<sup>177</sup> Vgl. GA I/2: 340; SW I: 192: „Das Setzen einer solchen *höhern, beide, die bestimmte, und unbestimmte in sich fassenden Sphäre* wäre diejenige Thätigkeit, durch welche die so eben aufgestellte formale Thätigkeit möglich würde; mithin die Thätigkeit *der Materie*, die wir suchen.“

wodurch jede bestimmte Bestimmung der Sphäre alles andere, nicht zur Sphäre Gehörende zugleich ausschließt. Durch das Ausschließen wird eine bloß negativ bestimmte Sphäre gesetzt, in Beziehung auf welche die Sphäre A nicht mehr Totalität sein kann. Es muss eine Vereinigung für beide Sphären geben, denn der Begriff der Substantialität funktioniert unter Voraussetzung der Bestimmung auch als synthetische Einheit. Zur Vereinigung aber kann die umfassende Totalität nicht bloß unbestimmt bleiben, sie muss vielmehr bestimmbar sein. Die Funktion des Ausschließens im Wechselbegriff der Substantialität impliziert eine Relativität im Setzen nach dem Schema von Substanz–Akzidens, denn je nach dem Umfang, von dem die Bestimmung ausgeht, kann ein Begriff bald als Totalität, bald als Akzidens gesetzt werden. Aber trotz dieser Relativität soll die Unterscheidung nicht aufgehoben werden, wie sich bei Fichte erkennen lässt: „Eins von beiden, entweder das bestimmte, oder das bestimmbare, ist absolute Totalität, und das andere ist es dann nicht; und es giebt daher auch ein absolutes Ausgeschloßene, dasjenige welches durch jene Totalität ausgeschlossen wird.“<sup>178</sup> Obwohl die Bestimmbarkeit aus einer Relation besteht, führt sie einen absoluten Charakter mit sich. Entsprechend der Identität des Realgrundes und Idealgrundes im Rahmen der Kausalität entsteht hier eine Identität von absolutem Grund und relativem Grund der Totalitätsbestimmung.<sup>179</sup> Unter der Bedingung der Wechselwirkung muss die Bestimmbarkeit selbst bestimmt sein, und das heißt, dass jede Konzeption der bestimmbaren Substanz nur mit Bezug auf ein bestimmtes Akzidens und jedes bestimmte Akzidens nur mit Bezug auf eine bestimmbare Substanz möglich ist.

Ausgehend von dieser Auseinandersetzung mit dem Begriff der Bestimmbarkeit im Zeichen der Wechselwirkung (und mit Bezug auf die Kategorie der Substantialität insbesondere) werden die produktive Einbildungskraft und der Anstoß bestimmt. Im ersten Schritt des Beweises der Wechselwirkung deutet Fichte bereits darauf hin, dass die *absolute Tätigkeit, die einen Wechsel bestimmt*, Einbildungskraft heißt.<sup>180</sup> Durch die Einbildungskraft geschieht die Denkbewegung von

---

<sup>178</sup> GA I/2: 345; SW I: 198.

<sup>179</sup> Vgl. GA I/2: 345; SW I: 199: „*Keins von beiden soll das andre, sondern beide sollen sich gegenseitig bestimmen* heißt: – um ohne lange Umschweife zur Sache zu kommen – absoluter und relativer Grund der Totalitäts-Bestimmung sollen Eins, und eben dasselbe seyn; die Relation soll absolut, und das absolute soll nichts weiter seyn, als eine Relation.“

<sup>180</sup> GA I/2: 313–314; SW I: 160: „Um den Wechsel möglich zu machen, musste die Thätigkeit als absolut

einem Moment zu einem anderen in der Bestimmung der Substantialität.<sup>181</sup> Der oben dargestellte Begriff der Bestimmbarkeit bezieht sich also auf die bildende Funktion eines „*absolute[n] Zusammenfassens, und Festhalten[s] entgegengesetzter*, eines subjectiven und objektiven[.]“<sup>182</sup> Aber Fichte bemerkt, dass das Vorhandensein des Objektiven sich nicht aus der unabhängigen Tätigkeit der Einbildungskraft allein erklären ließe. Es muss daraufhin ein Anstoß an der ausdehnenden Tätigkeit der Einbildungskraft angenommen werden, der dem Ich die Aufgabe gibt, sich selbst zu begrenzen. Die realistische Annahme des Anstoßes darf jedoch nicht im Sinne einer Negation der Bestimmbarkeit begriffen werden, denn sie setzt kein „außer dem Ich vorhandenes Nicht-Ich“.<sup>183</sup> Der Anstoß ist die Aufgabe für eine vorzunehmende Bestimmung, und als solche bedeutet er Fichte zufolge vielmehr „*die bloße Bestimmbarkeit* des Ich“,<sup>184</sup> die als die Bedingung aller Bestimmung des Ich bzw. Bestimmtheit der Substanz und des Akzidens fungiert. Da der Anstoß im Setzen des Ich selbst bzw. in der Selbstbestimmung des Ich geschieht, wird die hinausgehende Einbildungskraft gemäß der Selbstbestimmung des Ich reflektiert. Die unendliche Einbildungskraft und der sie begrenzende Anstoß sind nämlich zwei wesentlich verbundene Momente der Vereinigung der unabhängigen Tätigkeit und des Wechsels unter dem Prinzip der Wechselwirkung.<sup>185</sup> Dieser wesentliche Zusammenhang zwischen der Einbildungskraft und dem Anstoß ist von großer Tragweite für die praktische Grundlage, die die Vereinigung der Unendlichkeit und Endlichkeit im Ich zum Ziel setzt.

### 3.3 Die Streitfrage des Realismus und Idealismus

Die theoretische Grundlage und insbesondere Fichtes Erläuterung der relationalen Kategorien befasst sich nicht nur mit Handlungen, welche die Urteilsformen oder ein intentionales Bewusstsein

---

angenommen werden; also es ist aufgestellt – nicht *absolute Thätigkeit überhaupt, sondern absolute Thätigkeit, die einen Wechsel bestimmt*. (Sie heißt *Einbildungskraft*, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird.)“

<sup>181</sup> Vgl. GA I/2: 323; SW I: 203. „Die Momente A und B sind selbst auf keine andere Art entstanden, als durch eine solche Ausdehnung vermittelt der Einbildungskraft.“

<sup>182</sup> GA I/2: 350; SW I: 205.

<sup>183</sup> GA I/2: 355; SW I: 210.

<sup>184</sup> GA I/2: 355; SW I: 211.

<sup>185</sup> Vgl. GA I/2: 358; SW I: 214. „Beides soll Eins, und eben dasselbe seyn; das heißt kurz: *keine Unendlichkeit, keine Begrenzung; keine Begrenzung, keine Unendlichkeit; Unendlichkeit und Begrenzung sind in Einem und eben demselben synthetischen Gliede vereinigt*.“

konstituieren, sondern auch mit einer metatheoretischen Kritik am philosophischen *Dogmatismus*, der auf problematische Weise einen kategorialen Begriff zur Erklärung der Vorstellung in Anspruch nimmt. Fichtes Auseinandersetzung mit dem dogmatischen Realismus und dem dogmatischen Idealismus findet sich hauptsächlich in dem eben behandelten Abschnitt E, wobei die kategorialen Begriffe der Kausalität und der Substantialität auch der Wechselbestimmung unterworfen sind. Beide Themen – die Erläuterung der Wechselbestimmung in den zwei kategorialen synthetischen Begriffen und die Auseinandersetzung mit dem Realismus und dem Idealismus – werden in der vorliegenden Untersuchung separat behandelt, um den bei Fichte eher verwickelt dargestellten Sachverhalt deutlich zu machen.

Fichte ist bewusst, dass der Gebrauch der relationalen Kategorien Kausalität und Substantialität zu bestimmten philosophischen Ansätzen in der klassischen Debatte zwischen Realismus und Idealismus führen kann. Denn, in seinen eigenen Worten, „die wahre Streitfrage des Realismus und Idealismus [ist] die, welchen Weg man in Erklärung der Vorstellung nehmen solle.“<sup>186</sup> Die Perspektive der theoretischen WL erklärt Fichte zunächst wie folgt: „Es wird sich zeigen, daß im theoretischen Theile unsrer Wissenschaftslehre diese Frage völlig unbeantwortet bleibt, d. i. sie wird dahin beantwortet: beide Wege sind richtig; man ist unter einer gewissen Bedingung genöthigt den einen, und unter der entgegengesetzten Bedingung den andern zu gehen; und dadurch wird denn die menschliche, d. h. alle endliche Vernunft in Widerspruch mit sich selbst versetzt, und in einem Zirkel befangen. Ein System in welchem diese gezeigt wird, ist ein kritischer Idealismus, welchen Kant am consequentesten, und vollständigsten aufgestellt hat.“<sup>187</sup> Um diese Behauptung Fichtes zu verstehen, muss dargelegt werden, wie er jenen Gebrauch der Kausalität und der Substantialität einschätzt, der mit der gegenseitigen Bestimmung zwischen der unabhängigen Tätigkeit und dem Wechsel bricht.

Betrachtet werden hierbei vor allem der dogmatische Realismus und der dogmatische Idealismus. Der Erstere geht in seiner Erklärung der Vorstellung vom Nicht-Ich als der Ursache bzw. dem Realgrund von allem aus und kommt auf das Ich bloß als ein Effekt oder ein Akzidens. Das

---

<sup>186</sup> GA I/2: 310–311; SW I: 155–156.

<sup>187</sup> Ibid.

System des dogmatischen Realismus ist eines, bei dem es an der höchsten möglichen Abstraktion mangelt und die unabhängige Tätigkeit des Nicht-Ich die Form des Wechsels als eines Übergehens bestimmt und begründet. Der dogmatische Idealismus ist dagegen ein System, in dem die höchste Abstraktion durch das Ich vorgenommen wird und die Form des Wechsels als eines Übertragens die unabhängige Tätigkeit des Nicht-Ich bestimmt und begründet. Im erstgenannten System, das Fichte auch als „den materialen Spinozismus“ bezeichnet,<sup>188</sup> fungiert das Nicht-Ich als ein *Ding an sich*,<sup>189</sup> dessen Wirkung auf das Ich sich nicht weiter begründen lässt und mithin unbegründet ist. In letzterem System wird das Nicht-Ich als „nichts für sich bestehendes, schlechthin gesetztes, sondern ein bloßes Accidens des Ich“ verstanden,<sup>190</sup> und die Einschränkung der Realität im Ich und somit die Affektion, wodurch eine Vorstellung entsteht, wird ohne Grund schlechthin gesetzt. Scheitert Ersteres an der Aufstellung des letzten Grundes, nämlich der synthetischen Einheit im Ich, so gelingt es Letzterem nicht, eine ausreichende Erklärung anzugeben. Beide verletzen das Gesetz der Mittelbarkeit, indem entweder die unabhängige Tätigkeit oder die Form des Wechsels *unmittelbar* gesetzt wird. Die Einhaltung des Gesetzes der Mittelbarkeit macht den wesentlichen Unterschied aus zwischen dem dogmatischen Idealismus, dem die Entwicklung der Vorstellungen gänzlich unbekannt und unzugänglich ist,<sup>191</sup> und dem abstrakteren Idealismus, für den die Vorstellungen sich aus dem Ich nach einem bestimmten und erkennbaren Gesetz entwickeln.<sup>192</sup> Fichte nennt den ersteren auch *qualitativen* Idealismus und den letzteren *quantitativen* Idealismus.

Der Unterscheidungsgrund zwischen dem qualitativem und dem quantitativen Ansatz liegt in der Anerkennung der Verhältnismäßigkeit bzw. der Mittelbarkeit zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich im Setzen. Das Ich und das Nicht-Ich stehen genau dann in einem quantitativen Verhältnis, wenn das Nicht-Ich vermitteltst des Nicht-Setzens des Ich bestimmt wird. Durch sein Verhältnis zum Ich ist das Nicht-Ich berechenbar. Der Ansatz wird im Gegensatz als qualitativ bezeichnet,

---

<sup>188</sup> Ibid.

<sup>189</sup> GA I/2: 324; SW I: 172.

<sup>190</sup> GA I/2: 310; SW I: 155.

<sup>191</sup> GA I/2: 333; SW I: 184: „In jenem Idealismus [d. h. dogmatischen Idealismus] entwickelten sich die Vorstellungen, *als* solche, auf eine uns gänzlich unbekannte, und unzugängliche Art aus dem Ich; etwa wie in einer consequenten, d. i. in einer bloß idealistischen prästabilierten Harmonie.“

<sup>192</sup> Ibid.: „Hier entwickeln sich die Vorstellungen aus dem Ich nach einem bestimmten, und erkennbaren Gesetze seiner Natur. Für sie läßt sich ein Grund anführen, nur nicht für das Gesez.“

wenn die zwei Pole von ihrem Verhältnis abgekoppelt angesehen werden und ihre Realität an sich betrachtet wird. Der qualitative Idealismus setzt eine beschränkte Tätigkeit des Ich an sich, ohne diese Aufhebung der Tätigkeit des Ich mit der Übertragung der Realität auf das Nicht-Ich wechselbestimmen zu lassen. Folglich ist er bei der Untersuchung der Entwicklung der Vorstellung nicht imstande, den Gegenstandsbezug zu erklären. Auch wenn er die Endlichkeit des Ich anerkennt, wird damit kein Platz für das Nicht-Ich geschaffen, denn, wie Fichte schreibt, „[d]er Grundsatz eines solchen Systems würde heissen: *Das Ich ist endlich, schlechthin weil es endlich ist.*“<sup>193</sup> Die Endlichkeit des Ich wird damit absolut gesetzt, woraus sich kein realer Bezug aufs Nicht-Ich erschließen lässt. Der qualitative Idealismus ist als solcher eine Art des idealistischen Solipsismus, dessen ontologisches Repertoire weder die unendliche Tätigkeit des Ich noch den Bezug auf ein Objekt besitzt. Er ist damit inkonsequent und lässt sich idealistisch widerlegen, denn „absolute Endlichkeit ist ein sich selbst widersprechender Begriff.“<sup>194</sup>

Auch der quantitative Idealismus geht von der Endlichkeit des Ich aus, er versteht aber vermöge des Gesetzes der Mittelbarkeit die Begrenzung des Ich durch ein Entgegengesetztes. Die Endlichkeit muss zwar schlechthin gesetzt werden, aber nicht schlechthin gesetzt *ohne weiteres*, denn sie ist unter dem theoretischen Rahmen der Wechselwirkung semantisch äquivalent mit dem Setzen eines Entgegengesetzten. Sowohl die Realität des Ich und des Nicht-Ich als auch deren Negation sind mittelbar zu setzen, und das einzig Unmittelbare ist das Gesetz der Mittelbarkeit selbst. Durch das Gesetz hebt der quantitative Idealismus den qualitativen auf, indem er eine Begründung der Endlichkeit angibt und zugleich die Realität des Nicht-Ich zulässt. Vorstellungen sind demzufolge keine transzendenten Monaden, die in einer prästabilierten idealistischen Ordnung stehen; sie entstehen vielmehr nach dem im Ich liegenden Gesetz, sich in der Einschränkung des Ich auf ein Objekt zu beziehen. Urteilstheoretisch hat dies zur Folge, dass ohne die Möglichkeit des Gegenstandsbezugs die Urteilseinheit ihre semantische Infrastruktur von *genus* und *differentia specifica* nicht haben kann.

In einem anderen Sinne wird die Mittelbarkeit umgekehrt durch das wesentliche

---

<sup>193</sup> GA I/2: 333; SW I: 184.

<sup>194</sup> GA I/2: 334; SW I: 185.



Entgegengesetztsein der Wechselglieder bestimmt. Davon ausgehend lässt sich die gleiche Unterscheidung auf den Realismus anwenden, woraus sich eine kritische Art des Realismus ergibt. Der qualitative Realismus ist ein anderer Name für den dogmatischen Realismus, der eine von aller Wechselbestimmung unabhängige Einwirkung des bestimmenden Nicht-Ich behauptet. Der quantitative Realismus behauptet dagegen nur ein reales Vorhandensein einer Einschränkung des Ich, wobei nur die vom Ich unabhängige Realität einer bloßen *Bestimmung* und nicht die vom Ich unabhängige Realität eines *bestimmenden Dinges* (oder eines Bestimmenden) angenommen werden muss.<sup>195</sup> Die Bestimmung unterscheidet sich vom Bestimmenden, indem sie sich auf eine synthetische Handlung des Ich bezieht, wie sie im zweiten Kapitel der vorliegenden Untersuchung herausgearbeitet wurde. Die Untersuchung des quantitativen Realismus geht nicht über die Bestimmung hinaus und bekennt sich zur Unwissenheit über den Grund an sich dieser Bestimmung.

Dem qualitativen Idealismus entsprechend sind im qualitativen Realismus das Ich und das Nicht-Ich von ihrem Verhältnis im Setzen abgekoppelt. Der Unterschied zwischen beiden besteht lediglich darin, dass der qualitative Realismus von der Realität des Nicht-Ich ausgeht. Er setzt das Nicht-Ich als ein unabhängiges Bestimmendes, welches das Ich bestimmt; entsprechend findet keine Wechselbeziehung zwischen dem Nicht-Ich und dem Ich im Setzen statt, denn das Nicht-Ich hat alle Realität in sich. Ein solcher dogmatischer Realismus mag naiv und philosophisch oberflächlich erscheinen. Dessen ungeachtet kann er durchaus als Grundschema für die gegenwärtige naturalistisch orientierte Philosophie des Geistes dienen, erklärt diese doch das Bewusstsein bzw. die Vorstellungen häufig durch die physische Grundlage neuronaler Vorgänge im Gehirn. Lässt sich aber die naturalistische Entwicklung in der Philosophie des Geistes auf den qualitativen Realismus zurückbeziehen, ist er heutzutage verbreiteter als je zuvor.

Der quantitative Realismus geht im Gegensatz zum qualitativen Realismus nicht von einem unabhängigen Bestimmenden aus, denn er stützt sich auf die transzendente Erkenntnis, dass das Gesetz der Kausalität, nach dem er die Bestimmung „auf etwas im Nicht-Ich, als Real-Grund,

---

<sup>195</sup> GA I/2: 334; SW I: 186: „Der qualitative Realist behauptet die vom Ich unabhängige Realität eines *bestimmenden*; der quantitative, die vom Ich unabhängige Realität einer bloßen *Bestimmung*.“

beziehen“ muss, nur im Ich liegt.<sup>196</sup> Dementsprechend wird der gegenüber dem qualitativen Realismus deutlich zurückhaltendere Schluss gezogen, dass die Bestimmung, und nicht das Bestimmende, ohne allen Grund da ist. Fichte schreibt dem von Kant aufgestellten kritischen Idealismus den quantitativen Realismus zu.<sup>197</sup> In einer Anmerkung führt er als Grund seiner Bewertung des kritischen Idealismus Kants die Voraussetzung der Idealität von Zeit und Raum in der *Kritik der reinen Vernunft* an. Fichte zufolge erweist Kant „die Idealität der Objekte aus der vorausgesetzten Idealität der Zeit, und des Raumes: wir werden umgekehrt die Idealität der Zeit und des Raums aus der erwiesenen Idealität der Objekte erweisen. Er bedarf idealer Objekte, um Zeit und Raum zu füllen; wir bedürfen der Zeit und des Raums, um die idealen Objekte stellen zu können. Daher geht unser Idealismus, der aber gar kein dogmatischer, sondern kritischer ist, um einige Schritte weiter, als der seinige.“<sup>198</sup> Raum und Zeit sind für Kant Anschauungsformen, und als solche sind sie zwei grundlegende Elemente der transzendentalen Ästhetik, die keiner Deduktion unterworfen sind und durch Reflexion im Bewusstsein bloß aufgefunden werden können. Fichtes Behauptung, dass Kant die *Idealität* von Raum und Zeit voraussetzt, ist zwar nicht ganz zutreffend, denn Kant liefert in seinen metaphysischen und transzendentalen Erörterungen der Begriffe von Raum und Zeit durchaus Argumente für ihre Idealität. Dadurch soll bewiesen werden, dass sie nicht nur empirische Realität haben, sondern auch transzendente Bedingungen der Erscheinungen sind. Aber Fichtes Beobachtung, dass das Vorhandensein dieser formalen idealen Bedingungen der Sinnlichkeit, worauf die Anwendung der Funktion der Kategorien beruht, bloß vorausgesetzt wird, ist trotzdem angebracht. Denn sie sind laut der „Transzendentalen Ästhetik“ *notwendige Vorstellungen*, die allen Anschauungen *a priori* zugrunde liegen; sie sind hingegen keine diskursiven allgemeinen Begriffe, weil sie nur umfassend vorzustellen sind und mithin unendlich viele Vorstellungen *in sich* enthalten. Da sie keine Eigenschaften der Dinge an sich sind, sondern nur subjektive

---

<sup>196</sup> GA I/2: 335; SW I: 186.

<sup>197</sup> Ibid.: „Es fällt sogleich jedem in die Augen, dass dieser Realismus kein anderer ist, als der oben unter dem Namen des kritischen aufgestellten Idealismus, wie denn auch *Kant* keinen anderen aufgestellt hat, als diesen, noch auf der Stufe der Reflexion, auf welche er sich gestellt hatte, einen anderen aufstellen konnte, noch wollte.“

<sup>198</sup> Ibid. Bei dieser Anmerkung gibt Fichte allerdings keine ausführliche Erläuterung zu der impliziten Stellungnahme, dass Kant die Idealität der Objekte aus der Idealität von Raum und Zeit erweist, oder zu dem umgekehrten Verfahren der WL, die Idealität des Raums und der Zeit aus der Idealität der Objekte zu erweisen.

Bedingungen aller Erscheinungen, gelten sie auch als Bedingungen aller Objekte, die erscheinen können.<sup>199</sup> Demnach erstreckt sich der Anwendungsbereich der objektiven Kategorien bis zum Anwendungsbereich der subjektiven Formen der Sinnlichkeit. Mithin setzt die Idealität der Objekte die Idealität von Raum und Zeit voraus, und die Idealität von Raum und Zeit geht in der Beweisstruktur der Idealität bzw. der objektiven Gültigkeit der Gegenstände voran. Fichtes Bezeichnung „quantitativer Realismus“ für Kants kritischen Idealismus ist insofern angemessen, als Raum und Zeit *Bestimmungen* sind, die nicht an den Gegenständen selbst haften, sondern dem Gemüt in seinem *rezeptiven* Modus angehören.<sup>200</sup> Fichtes Deduktion von Raum und Zeit liegt aber jenseits der hier behandelten Fragestellung, und sie wird erst im *Grundriß des Eigentümlichen der WL in Rücksicht auf das theoretische Vermögen als Handschrift für seine Zuhörer* (1795) nach der Deduktion der Empfindung und Anschauung behandelt.<sup>201</sup>

Nach Fichtes Beurteilung ist jedoch auch der quantitative Realismus nicht vertretbar, weil für ihn die Bestimmung eine zufällige Tatsache ist, „die sich aber auch nicht weiter erklären läßt.“<sup>202</sup> Die bloße Annahme einer realen Bestimmung löst die Frage, wie eine reale Bestimmung die ideale Seite des Gemüts berühren kann, nicht auf. Kants Anerkennung der Tatsache, dass im Bewusstsein reale Bestimmungen des Raums und der Zeit vorliegen, lässt im Unklaren, „wie eine reale Bestimmung eine ideale, wie eine *an sich* vorhandene Bestimmung eine Bestimmung *für das setzende Ich* werden möge.“<sup>203</sup> Dabei mag die Mittelbarkeit des Setzens zwar begründet und bestimmt sein, aber der absolute Charakter der Spontaneität, ohne welche die Mittelbarkeit selbst nicht gesetzt werden kann, wird übersehen. Ohne die absolute Handlung des Setzens an sich ist die Erklärung

---

<sup>199</sup> Vgl. KrV, B38/A23 bis B48/A32.

<sup>200</sup> Zum rezeptiven Charakter von Raum und Zeit, der aus der Perspektive Fichtes den Titel „Realismus“ für Kants kritische Erkenntnistheorie rechtfertigt, siehe KrV, B42/A26: „Weil nun *die Rezeptivität des Subjekts, von Gegenständen affiziert zu werden* [Hervorhebung des Verfassers], notwendiger Weise vor allen Anschauung dieser Objekte vorhergeht, so läßt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori im Gemüte gegeben sein könne, und wie sie als eine reine Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen, Prinzipien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne.“ Ebenso KrV, B51/A35: „Die Zeit ist also lediglich eine subjektive Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung, (*welche jederzeit sinnlich ist, d. i. so fern wir von Gegenständen affiziert werden,*) [Hervorhebung des Verfassers] und an sich, außer dem Subjekte, nichts.“

<sup>201</sup> GA I/3: 143–208.

<sup>202</sup> GA I/2: 336; SW I: 187.

<sup>203</sup> GA I/2: 336; SW I: 187.

der Vorstellung als etwas *für das Ich* nicht möglich, während die Annahme der absoluten Spontaneität gegen die bloße Rezeptivität der Bestimmung der Annahme eines in der Funktion der absoluten Handlung „schlechthin unbestimmten und unbestimmbaren Ich“ gleichkommt.<sup>204</sup>

Im Vergleich zum Ansatz der „Transzendentalen Ästhetik“ geht der kritische quantitative Idealismus einige Schritte weiter, indem er ein *vorzeitiges* und *vorräumliches* tätiges Ich annimmt, dessen Handlungsgesetz seine Endlichkeit in sich ohne Widerspruch setzt. Statt Raum und Zeit sind für Fichte das Ich und das Nicht-Ich zwei grundlegende Elemente; dabei reicht es aber nicht aus, bloß einen bestimmten Wechsel zwischen ihnen oder bloß eine unabhängige Tätigkeit von einem nach dem anderen anzunehmen. Beide müssen in Wechselbestimmung zueinanderstehen. Falls eines von beiden isoliert und verabsolutiert wird, ergibt sich eine entsprechende Form des Dogmatismus. Die vorher angelegten urteilstheoretischen Ansichten haben hier eine metatheoretische Funktion für die philosophische Kritik. Denn um Dogmatismus zu vermeiden, muss eingesehen werden, dass das dabei jeweils als Grundsatz verwendete Prinzip eigentlich eine abgeleitete Form des Lehrsatzes der Wechselbestimmung ist und von daher die Bestimmung nicht einseitig, sondern bilateral ist. Während die synthetische Einheit in ihrer Funktion der Substantialität den logischen Raum zwischen Substanz und Akzidens schlechthin eröffnet und den Wechsel zwischen ihnen ermöglicht, bezieht sich die gleiche synthetische Einheit in der anderen Funktion, der Kausalität, auf ein Nicht-Ich, um dadurch den Wechsel zwischen Ursache und Bewirktem in Gang zu setzen. Dadurch wird aufgezeigt, dass beide Wege richtig sind. Beide können als philosophische Prinzipien (nicht nur als Urteilsformen) insofern richtig sein, als Substantialität und Kausalität erst durch die grundlegende Form der Wechselwirkung zwischen Handeln und Leiden möglich sind, damit aber nur mittelbar gesetzt werden können. Der Kategorie der Wechselwirkung zufolge stehen Tätigkeit und Leiden überhaupt (ungeachtet ob des Ich oder des Nicht-Ich) in einer Relation der Wechselbestimmung: Die Tätigkeit des Ich und das Leiden des Nicht-Ich wie auch umgekehrt das Leiden des Ich und die Tätigkeit des Nicht-Ich sind äquivalent. Das Ich ist wesentlich tätig und das Nicht-Ich wesentlich leidend, in Bezug auf ihre Teilbarkeit sind sie aber *in einem bestimmten Grade* tätig oder leidend. Sie in eine wechselwirkende Beziehung zueinander zu setzen,

---

<sup>204</sup> Ibid.

bedeutet, dass ein Grad der Tätigkeit im Ich einem Grad der Negation im Nicht-Ich entspricht und umgekehrt ein Grad der Tätigkeit im Nicht-Ich einem Grad der Negation im Ich gleicht.

Die synthetische Einheit des Bewusstseins kann zu ihrem semantischen Inhalt keinen *relationslosen* Gegenstand und auch keine *unteilbare* Substanz setzen. Dies bedeutet, dass die Kategorie der Kausalität, als einer synthetischen Einheit für ein objektives Urteil, das einen Realgrund im Nicht-Ich setzt, nur dann brauchbar ist, wenn das Ich als der Idealgrund des Nicht-Ich vorausgesetzt ist. Und die Kategorie der Substantialität, als einer synthetischen Einheit für ein objektives Urteil, das einen Realgrund im Ich setzt, ist nur gültig (also dem Gesetz der Mittelbarkeit gemäß), wenn ein Idealgrund im Nicht-Ich gesetzt ist. Beider Gebrauch setzt voraus, dass der Realgrund und der Idealgrund *ursprünglich* eins sind. Das hat zur Folge, dass es kein thetisches Urteil der Kausalität oder der Substantialität geben kann, weil weder die Tätigkeit des Ich allein noch die Tätigkeit des Nicht-Ich allein der Grund der synthetischen Struktur sein kann. Beiden Formen gemein ist der Übergang von der absoluten Tätigkeit zu der Mittelbarkeit des objektiven Setzens, denn die Urteilsfunktion, die unsere Erfahrung aufzeichnen kann, muss differenziert sein und über jene bloß reflexive absolute Tätigkeit hinausgehen.

### 3.4 Die Deduktion der Vorstellung

Nach Fichtes langer und verwickelter Erörterung der Kategorie der Wechselwirkung wird bestätigt, dass dem Ich eine Unendlichkeit als Bedingung der Möglichkeit der Vorstellung zukommen muss. Diese Unendlichkeit des Ich manifestiert sich als „ein absolutes in das unbegrenzte, und unbegrenzbares hinaus gehendes Produktions-Vermögen desselben“.<sup>205</sup> In der Entfaltung der unendlichen Tätigkeit der Einbildungskraft geschieht die Reflexion der Tätigkeit durch den Anstoß. Aber die Frage, wie der Anstoß geschieht, lässt sich nur im praktischen Teil der GWL beantworten.<sup>206</sup> Um dies vorzubereiten, muss Fichte eine Wende in der Vorgehensweise in der GWL vornehmen.

---

<sup>205</sup> GA I/2: 361; SW I: 217: „Ohne Unendlichkeit des Ich – ohne ein absolutes, in das unbegrenzte und unbegrenzbares hinaus gehendes Produktions-Vermögen desselben ist auch nicht einmal die Möglichkeit der Vorstellung zu erklären.“

<sup>206</sup> Vgl. GA I/2: 362; SW I: 218: „Bloß die Frage, wie und wodurch der für Erklärung der Vorstellung

Die philosophische Reflexion, die Fichte für den Aufweis der Grundsätze und der relationalen Kategorien in Anspruch nimmt, stellt bisher nur künstliche Fakta des Bewusstseins auf.<sup>207</sup> Die bisherigen Handlungen sind künstlich, weil sie und ihre Notwendigkeit nicht unabhängig von der philosophischen Reflexion selbst vorgestellt sind. Sie gelangen zum Bewusstsein, nur insofern der Philosoph sie vermittelt der Reflexion zum Bewusstsein erhebt. Aber wenn der aufgestellte erste Lehrsatz wahr sein soll, müssen dem Lehrsatz auch ursprüngliche natürliche Fakta, die unabhängig von der philosophischen Reflexion vorhanden sind, entsprechen. Diese Anforderung gibt Fichte deutlich zu verstehen: „Nun soll aber der unsrer Untersuchung an die Spitze gestellte Satz wahr seyn, d. i. es soll ihm in unserm Geiste etwas korrespondiren; und er soll nur auf die eine Art wahr seyn können, mithin muß unserm Gedanken von dieser Art etwas in unserm Geiste ursprünglich, unabhängig von unsrer Reflexion vorhandnes, entsprechen; und in diesem höhern Sinne des Worts nenne ich das aufgestellte ein Faktum, in welchem es die übrigen angeführten Denkmöglichkeiten nicht sind.“<sup>208</sup> Um herauszufinden, ob den künstlich hervorgebrachten Fakta wirkliche Fakta im Bewusstsein entsprechen, muss eine höhere Stufe der Reflexion erreicht werden, welche die niedrigere Stufe zum Gegenstand hat.

Die zwei Arten der Reflexion unterscheiden sich sowohl ihrem Gegenstand als auch ihrer Richtung nach.<sup>209</sup> Die künstliche Fakta hervorbringende Reflexion hatte die Denkmöglichkeiten zum Gegenstand, die nach den Grundsätzen eines synthetischen Systems aufgestellt worden sind. Die höhere Stufe der Reflexion muss nun die vorhergehende „Reflexion des menschlichen Geistes über das in ihm nachgewiesene Datum“<sup>210</sup> zum Gegenstand haben. Die künstliche theoretische Reflexion ging vom Lehrsatz aus und stellte dadurch ein künstliches, vom Lehrsatz beschriebenes

---

anzunehmende Anstoß auf das Ich geschehe, ist hier nicht zu beantworten; denn sie liegt außerhalb der Grenze des theoretischen Theils der Wissenschaftslehre.“

<sup>207</sup> Vgl. GA I/2: 363; SW I: 219: „Alle im Verlauf unserer Untersuchung aufgestellten Denkmöglichkeiten, die wir uns dachten, die wir uns mit Bewusstseyn unseres Denkens derselben dachten, waren auch Fakta unseres Bewusstseyns, inwiefern wir philosophirten; aber es waren durch die Spontaneität unseres Reflexionsvermögens nach den Regeln der Reflexion *künstlich* hervorgebrachte Fakta.“

<sup>208</sup> GA I/2: 363; SW I: 220.

<sup>209</sup> GA I/2: 364; SW I: 223: „Nimmt von jetzt an die Reflexion die umgekehrte Richtung, so ist das aufgestellte Faktum zugleich der Punct der Rückkehr für die Reflexion; es ist der Punct, in welchem zwei ganz verschiedene Reihen verknüpft sind, und in welchem das Ende der einen sich an den Anfang der zweiten anschliesst.“

<sup>210</sup> GA I/2: 364; SW I: 222.

Faktum auf. Im Gegensatz dazu schreitet die natürliche Reflexion vom Faktum bis zum Satz fort. Fichte betont, dass die neue Reflexion keine bloße Umkehrung der künstlichen Reflexion ist. Der Geist findet sich im Streit zwischen dem Unvermögen, das einander Entgegengesetzte zu vereinigen, und der Forderung, genau dies zu tun, und verharret zwischen beiden. In diesem Zustand gibt das Ich dem Entgegengesetzten „*im Verhältniss auf sich* einen gewissen Gehalt und eine gewisse Ausdehnung“.<sup>211</sup> Diesen Zustand nennt Fichte *Anschauen*. Die neue Reflexion, die nun das Ergebnis der künstlichen Reflexion zum Ausgangspunkt nimmt, stellt zugleich fest, dass eine Theorie des menschlichen Wissens nur unter dem Umstand der unmöglichen Aufgabe aufgestellt werden kann. In diesem Rückblick fungiert die unendliche Tätigkeit der produktiven Einbildungskraft als die Grundkraft und die Quelle aller Realität, worauf andere Vermögen sich beziehen und verhältnismäßig bestimmen lassen. Dass Fichte gerade an dieser Stelle wieder auf Maimon zurückkommt, ist aus der Perspektive der vorliegenden urteilstheoretischen Untersuchung von großer Bedeutung, zeigt dies doch, dass der von Maimon aufgestellte Wirklichkeitsanspruch und die damit verbundene Problematik des Gegenstandsbezugs tatsächlich ein Hauptanliegen der GWL sind. Es folgt eine aus elf Abschnitten bestehende „Deduktion der Vorstellung“. Dabei handelt es sich um eine Deduktion oder zumindest eine Bestimmung der verschiedenen Vermögen unter der Bedingung der unendlichen Aufgabe.

Im ersten und zweiten Abschnitt bestimmt Fichte die Funktion der Anschauung. Er bezieht sich hier auf die aus der Erörterung über die Wechselwirkung in der Substantialität hervorgehende unendliche Tätigkeit der produktiven Einbildungskraft. Die Einbildungskraft entzweit sich in zwei Richtungen, nämlich die von A bis C und darüber hinausgehende Richtung und die von C auf A zurückgehende Richtung. Beide sind in der Einbildungskraft vereinigt und setzen einander voraus, denn die hinausgehende Richtung ist nur in Bezug auf eine zurückgehende Richtung *hinausgehend*; ohne die zurückgehende Richtung ist die Bezeichnung „hinausgehend“ sinnlos. Dasselbe gilt für die reflektierende Tätigkeit, denn ihre Bedeutung setzt eine Richtung der Tätigkeit, die nicht auf sich zurückgeht, voraus. Mithin handelt es sich nicht um zwei voneinander unabhängige Tätigkeiten, vielmehr sind sie füreinander: eine widerstehende Richtung *für* die reflektierende

---

<sup>211</sup> GA I/2: 367; SW I: 225.

Tätigkeit und eine reflektierende Richtung *für* die hinausgehende Tätigkeit. Die zwischen A und C liegende Tätigkeit, das heißt die Einbildungskraft, die reflektiert wird, ist die Anschauung; die über C hinausgehende und nicht reflektierte Tätigkeit ist keine Anschauung.

Im zweiten Abschnitt bestätigt Fichte, dass die Anschauung in ihrer ausgehenden Tätigkeit das Nicht-Ich bzw. das Angeschaute produziert. Das Ich als das Anschauende kann sich seiner Produktion und des produzierten Angeschauten nicht bewusst sein, weil die Tätigkeit der Anschauung in ihrer hinausgehenden Richtung noch nicht reflektiert wird. So wie die bestimmtere hinausgehende Tätigkeit der Anschauung von der bloß unendlich hinausgehenden Tätigkeit der Einbildungskraft unterschieden wird, muss auch eine bestimmtere Reflexion von der erstmaligen, durch den Anstoß veranlassten Reflexion unterschieden werden.

Im dritten Abschnitt erklärt Fichte, wie die zweite Reflexion durch die absolute Spontaneität des *Verstandes* geschieht. Die Möglichkeit der Reflexion *für* die Anschauung hängt vom Fixieren der Anschauung ab, denn die Anschauung „als solche soll fixiert werden, um als Eins, und eben dasselbe aufgefaßt werden zu können.“<sup>212</sup> Aber das Fixieren der Anschauung kann nicht an der Anschauung selbst liegen, weil sie selbst „ein Schweben der Einbildungskraft zwischen widerstreitenden Richtungen“ ist.<sup>213</sup> Die Handlung des Fixierens kommt nicht der Einbildungskraft zu, sondern „dem schlechthin setzenden Vermögen im Ich, oder der Vernunft.“<sup>214</sup> Dieses Vermögen nennt Fichte den Verstand. Mithin ist der Verstand ein ruhender Behälter der wandelnden Einbildungskraft. Erst durch diese reflektierende Funktion des Verstandes wird ein Angeschautes der Anschauung festgesetzt, und insofern alle durch die Einbildungskraft produzierte Realität durch den Verstand fixiert wird, verweilt alle Realität *im* Verstand. Indem das Produkt der Einbildungskraft durch den Verstand festgesetzt wird, wird es etwas Reales bzw. zu einem der Reflexion *gegebenen Stoff* der Vorstellung. Im vierten Abschnitt stellt Fichte weiter fest, dass es bei der zurückgehenden Reflexion in der Anschauung nicht nur die Funktion des Verstandes, sondern auch eine andere Funktion der Einbildungskraft geben muss, weil die Auffassung in der Reflexion

---

<sup>212</sup> GA I/2: 373; SW I: 232.

<sup>213</sup> Ibid.

<sup>214</sup> GA I/2: 373–374; SW I: 233.



zugleich eine Vereinigung des Entgegengesetzten ist, die jedoch durch die Einbildungskraft geschieht. Aber da in der Reflexion nichts produziert wird, ist die Einbildungskraft in dieser reflexiven Funktion nur *reproduktiv*.

Das Anschauende und das Angeschauete, wie das Hinausgehende und das Reflektierende, stehen auch in einem Verhältnis der Wechselbestimmung. Im fünften bis zehnten Abschnitt befasst sich Fichte damit, den Unterscheidungsgrund zwischen dem einander Entgegengesetzten in der Wechselbestimmung aufzusuchen. Zu diesem Zweck nimmt Fichte die Methode der transzendentalen Analyse, die bei der künstlichen Reflexion bereits an gewandt ist, wieder in Anspruch. Das Anschauende als eine objektive Tätigkeit ist von einer reinen Tätigkeit bestimmt, indem die reine Tätigkeit aufgehoben wird und mithin ein Leiden vorhanden ist. Dies ergibt sich bereits aus der Deduktion der Wechselwirkung, wobei sich die Kategorie der Kausalität dem Gesetz der Mittelbarkeit unterwirft. Im sechsten Abschnitt tritt jedoch mit der Bestimmung der Vermögen eine weitere Bestimmung des Leidens hervor. „Dieses Leiden muß angeschaut werden. Aber ein Leiden läßt sich nicht anders anschauen, als wie eine Unmöglichkeit der entgegengesetzten Thätigkeit; ein Gefühl des Zwanges zu einer bestimmten Handlung, welches der Einbildungskraft allerdings möglich ist. Dieser Zwang wird im Verstande fixirt als Nothwendigkeit.“<sup>215</sup> Die Bedeutung des Leidens als Gefühl des Zwanges kommt im praktischen Teil der GWL zum Tragen. Im Gegensatz zum Leiden wird die entgegengesetzte freie Tätigkeit zur *Selbstaffektion*, die in Wechselbestimmung mit dem Gefühl des Zwanges steht. Mithin ist die Bedingung der Anschauung nicht nur das Leiden, sondern auch die Selbstaffektion und ihre gegenseitige Bestimmung. Die Selbstaffektion als eine Tätigkeit zur Selbstbestimmung, die zugleich das Produkt der Einbildungskraft im Verstand durch die Vernunft bestimmt, ist *Denken*.<sup>216</sup>

Im achten Abschnitt fährt Fichte fort, diese Tätigkeit der Selbstbestimmung zu bestimmen, und gelangt dabei zur *Urteilkraft*. Da die Tätigkeit der Selbstbestimmung eine freie Tätigkeit ist, sich ein Objekt zu geben, schwebt sie „zwischen dem Auffassen und Nicht-Auffassen von A“, und als

---

<sup>215</sup> GA I/2: 378; SW I: 238–239.

<sup>216</sup> Vgl. GA I/2: 380; SW I: 240: „Nach obiger Erörterung ist die Thätigkeit zur Selbstbestimmung, Bestimmung eines fixirten Produkts der Einbildungskraft im Verstande durch die Vernunft: mithin ein *Denken*. Das anschauende bestimmt sich selbst zum *Denken* eines Objekts.“

solche muss sie „angeschaut werden auch als Einbildungskraft“.<sup>217</sup> Aber insofern ein Objekt durch sie aufgefasst wird, muss sie auch als Verstand angeschaut werden. Die Urteilskraft vereinigt beide Funktionen und „ist das bis jezt freie Vermögen über schon im Verstande gesetzte Objekte zu reflektiren, oder von ihnen zu abstrahiren, und sie, nach Maasgabe dieser Reflexion oder Abstraktion mit weiterer Bestimmung im Verstande zu setzen.“<sup>218</sup> Die Urteilskraft und der Verstand stehen gleichfalls in einem Verhältnis der Wechselbestimmung; die Erstere hat das Denkbare und die Denkbarkeit überhaupt zum Gegenstand, aber nur im Letzteren wird alles Denkbare als *denkbar* gedacht.

Die Bedeutung des Ich als *Vernunft* erörtert Fichte im neunten und zehnten Abschnitt, indem er den festen Unterscheidungspunkt zwischen dem Subjekt und dem Objekt im *absoluten Abstraktionsvermögen* identifiziert. Die Tätigkeit, die die Urteilskraft bestimmt, ist überhaupt nicht objektiv, sondern der objektiven Tätigkeit entgegengesetzt, indem sie die Möglichkeit postuliert, von allem Objekt überhaupt zu abstrahieren. Die Vernunft ist dasjenige bestimmende Vermögen, von dem nicht abstrahiert werden kann. Somit kann sie nur durch ein Unbestimmtes bestimmt werden. Dieses bestimmende Unbestimmte lässt sich auf zweierlei Weise verorten: In seiner das Nicht-Ich bestimmenden Funktion ist das Ich selbst unbestimmt und mithin unendlich, in seinem Zustand als bestimmtes Ich ist vielmehr das Nicht-Ich das Unbestimmte und folglich das Unendliche.<sup>219</sup> Aber diese Doppeldeutigkeit wird im elften Abschnitt, am Ende der Deduktion der Vorstellung (und auch der theoretischen Grundlage), auf einfache Weise aufgelöst, denn in beiden Fällen der Reflexion ist das Bestimmende nur das Ich. Das Ich ist dasjenige, das sich als bestimmt oder bestimmend bestimmt, und „so wird das Nicht-Ich in jedem Falle wieder ein durch das Ich bestimmtes; es sey nun für die Reflexion ausdrücklich bestimmt, oder es sey für die Bestimmung des Ich

---

<sup>217</sup> Ibid.

<sup>218</sup> GA I/2: 381; SW I: 242.

<sup>219</sup> Vgl. GA I/2: 384; SW I: 245–246. Im neunten Abschnitt beschreibt Fichte den Sachverhalt wie folgt: „Reflektirt das Ich auf sich selbst, und bestimmt sich dadurch, so ist das Nicht-Ich unendlich und unbegrenzt. Reflektirt dagegen das Ich auf das Nicht-Ich überhaupt (auf das Universum) und bestimmt es dadurch, so ist es selbst unendlich. In der Vorstellung stehen demnach Ich und Nicht-Ich in Wechselwirkung; ist das eine endlich, so ist das andere unendlich; und umgekehrt; eins von beiden ist aber immer unendlich. – Hier liegt der Grund der von *Kant* aufgestellten *Antinomien*.“

durch sich selbst in der Reflexion unbestimmt gelassen“.<sup>220</sup> Die wahre Bedeutung der Wechselwirkung stellt sich so am Ende des zweiten Teils der GWL als Wechselwirkung des Ich mit sich selbst heraus.

### 3.5 Der Zusammenhang der Vermögen

An dieser Stelle gilt es, ein wichtiges Problem aufzugreifen, dass sich mit Blick auf die Frage nach dem „urteilstheoretischen Ansatz“ bereits zu Beginn hätte geltend machen können, aber nun erst, insbesondere nach der Erläuterung der „Deduktion der Vorstellung“, beantwortet werden kann. Es betrifft auch die Frage, wie die Vermögen in der GWL zu verorten sind und welches Verhältnis unter ihnen herrscht. Das kritische Problem lautet wie folgt: Ein gezielt urteilstheoretischer Ansatz kann der Transzendentalphilosophie Fichtes, insofern sie von *intellektueller Anschauung* ausgeht, nicht gerecht werden. Sowohl in seinen *Eigenen Meditationen* als auch in der *Wissenschaftslehre nova methodo* ist der methodische Vorrang der intellektuellen Anschauung eindeutig. Obwohl der Begriff der intellektuellen Anschauung in der GWL gar nicht vorkommt, ist sie doch als Tathandlung präsent. Aus der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* ergibt sich, dass Tathandlung und intellektuelle Anschauung als zwei Seiten derselben Medaille zu verstehen sind. Intellektuelle Anschauung bezeichnet eine „Anschauung der bloßen Thätigkeit, die nichts stehendes ist, sondern ein fortgehendes, kein Seyn, sondern ein Leben.“<sup>221</sup> Dort verteidigt Fichte seinen Gebrauch des Begriffs der intellektuellen Anschauung, indem er einerseits sinnliche und intellektuelle Anschauung als stets miteinander verknüpft betrachtet und andererseits die intellektuelle Anschauung als eine notwendige Bedingung für die Hervorbringung der Vorstellung versteht.<sup>222</sup> Obwohl sie alleine kein vollendetes Bewusstsein darstellt, ist sie für den Philosophen eine Tatsache des

---

<sup>220</sup> Ibid.

<sup>221</sup> GA I/4: 218; SW I: 465.

<sup>222</sup> So auch in Abschnitt 5 der *Zweiten Einleitung*, wo Fichte schreibt: „Vielleicht ist es nur dies, was die Eiferer gegen die intellectuelle Anschauung einschärfen wollen, daß nämlich dieselbe nur in Verbindung mit einer sinnlichen möglich sey; eine Bemerkung, die allerdings von Wichtigkeit ist, und welche durch die Wissenschaftslehre wahrhaftig nicht bestritten wird. Wenn man aber dadurch sich für berechtigt hält, die intellectuelle Anschauung abzulängnen, so könnte man mit demselben Rechte die sinnliche auch ablängnen, denn auch sie ist nur in Verbindung mit der intellectuellen möglich, da alles, was *meine* Vorstellung werden soll, auf mich bezogen werden muß; das Bewusstseyn Ich aber lediglich aus intellectueller Anschauung kommt.“ GA I/4: 217–218; SW I: 464.

Bewusstseins, die er „durch einen Schluß aus den offenbaren Thatsachen“ zur Kenntnis nimmt.<sup>223</sup> Aber für das ursprüngliche Ich, dessen pragmatische Geschichte der ursprünglichen Handlungen die WL zu beschreiben versucht, heißt die Tätigkeit *Tathandlung*. Ein urteilstheoretischer Ansatz scheint diesem Vorrang nicht gerecht zu sein. Zudem wurde bereits in Kapitel 3.2 anerkannt, dass die Einbildungskraft die absolute Tätigkeit ist, die allem Wechsel zugrunde liegt. Im Folgenden wird dieses Problem näher untersucht.

Vor allem bedeutet der urteilstheoretische Ansatz keine Annahme des entgegengesetzten Vorrangs des Verstandes. Obwohl im ersten und zweiten Teil der GWL die Kategorien der Qualität aus den drei Grundsätzen und die Kategorien der Relation aus den im ersten Lehrsatz enthaltenen synthetischen Handlungen abgeleitet werden, versteht Fichte die Kategorien nicht als reine *Verstandesbegriffe*, die zur Anwendung auf Objekte noch eines schematischen Mechanismus bedürften. Ausgehend von seinem Verständnis der Kritik Maimons an Kant, die weiter oben bereits erwähnt worden ist, nimmt die Einbildungskraft eine zentrale Funktion in Fichtes Ableitung der Kategorien ein. Statt ein vermittelndes Drittes zwischen Spontaneität und Rezeptivität, die einander entgegengesetzt sind, einzufügen, muss die Teilbarkeit bzw. die Wechselbarkeit zwischen Realität und Negation in alle Kategorien eingebaut sein. Da Einbildungskraft die wechselnde Tätigkeit ist, hat sie im Rahmen der WL eine konstitutive Bedeutung zur Lösung der skeptischen Kritik Maimons. Dass die den Kategorien zugrunde liegenden Handlungsweisen des Ich quantitativ und das heißt graduell tätig werden, zeigt, dass die Kategorien auf dem Boden der Einbildungskraft entstehen, oder anders ausgedrückt, dass die Einbildungskraft ihr Objekt gesetzmäßig produziert.<sup>224</sup> Am Ende von Abschnitt E bestätigt Fichte die zentrale Rolle der Handlung der

---

<sup>223</sup> Ibid.

<sup>224</sup> Im *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* tritt Fichtes ausdrückliche Antwort auf die Kritik Maimons am deutlichsten zutage. Bezüglich der unterschiedlichen Konzeption der Kategorien bei ihm und bei Kant schreibt Fichte: „Kant, der die Kategorien ursprünglich als *Denkformen* erzeugt werden läßt, und der von seinem Gesichtspunkte aus daran völlig Rechte hat, bedarf der durch die Einbildungskraft entworfenen Schemate, um ihre Anwendung auf Objekte möglich zu machen; er läßt sie demnach eben sowohl, als wir, durch die Einbildungskraft bearbeitet werden, und derselben zugänglich seyn. In der Wissenschaftslehre entstehen sie *mit den Objekten zugleich* und um dieselben erst möglich zu machen, auf dem Boden der Einbildungskraft selbst.“ GA I/3: 189; SW I: 387. In seinem Verständnis der Kritik Maimons sieht Fichte deutlich ein, dass die Schwierigkeit des Schematismus nicht in den Gesetzen des Denkens *a priori*, sondern in der Trennung zwischen Form und Stoff liegt. Fichtes Lösung besteht darin, diese Trennung und damit auch die Problematik der Anwendung

Einbildungskraft als eine solche, worauf „die Möglichkeit unseres Bewusstseyns, unseres Lebens, unseres Seyns für uns, d. h. unseres Seyns, als Ich, sich gründet“.<sup>225</sup> Die Einbildungskraft hat dabei mehrere Funktionen. Das Anschauen „geschieht durch die Einbildungskraft“.<sup>226</sup> Sie entwirft Objekte, denen Gefühle als Eigenschaften „inhärieren“.<sup>227</sup> Sie ist sowohl das „Vermögen, Gefühle zum Bewusstsein zu erheben“, als auch das Vermögen des „Wechsel[s] des Ich in und mit sich selbst“.<sup>228</sup> Erst auf dieser Basis der Einbildungskraft wirkt der Verstand auf ihr Produkt, indem er ihr Schweben anhält, eine Anschauung damit fixiert und seine Gesetzmäßigkeit auferlegt. Es könnte gesagt werden, wie Christian Hanewald bemerkt, dass bei Fichte die Einbildungskraft, und nicht Verstand, „die Quelle kategorialer Ordnung des mannigfaltigen Nicht-Ich darstellen soll.“<sup>229</sup> Mit anderen Worten, ohne die Synthesisleistungen der Einbildungskraft gäbe es keine Anschauung, keine Gegenstände, keine Wechselwirkungen und mithin auch keine Relationskategorien.

All dies soll an dieser Stelle überhaupt nicht bestritten werden. Die Ursprünglichkeit der WL kann allerdings nicht bloß in der Aufwertung der Einbildungskraft bestehen. In einem Briefentwurf an Reinhold vom 28. April 1795 schreibt Fichte davon, mit Kant keineswegs einer Meinung zu sein, was die Koordination der Vermögen betrifft. Kant wolle „jene drei Vermögen überhaupt nicht unter ein höheres Princip vereinigen, sondern sie coordinirt bleiben lassen“, im Rahmen der WL müssten sie hingegen dem Prinzip der Subjektivität untergeordnet werden, „in welcher jene Vermögen durch *Wechselbestimmung* [Hervorhebung des Verfassers], (der Ausdruck der Subjektivität) coordinirt, u. subordinirt zugleich sind.“<sup>230</sup> Fichtes WL legt also nicht eine kantische Vermögenslehre vor, in der die Vermögen bloß anders koordiniert sind; sie versucht vielmehr, eine Deduktion anzugeben, die mithilfe des Prinzips der Wechselbestimmung aufzeigt, wie die bestimmten Funktionen der Vermögen zur Hervorbringung der Vorstellung entstehen.

---

der Gesetze auf gegebene Objekte aufzuheben, indem das Objekt der Einbildungskraft als ihr Produkt zugeschrieben wird.

<sup>225</sup> GA I/2: 369; SW I: 227.

<sup>226</sup> GA I/2: 371; SW I: 230.

<sup>227</sup> GA IV/1: 217.

<sup>228</sup> GA I/2: 359; SW I: 215.

<sup>229</sup> Hanewald, Christian, *Apperzeption und Einbildungskraft. Die Auseinandersetzung mit der theoretischen Philosophie Kants in Fichtes früher Wissenschaftslehre*. Berlin: Walter de Gruyter, 2001, S. 6.

<sup>230</sup> GA III/2: 309.

Was den ganzheitlichen Zusammenhang der Vermögen anbelangt, muss vor allem bemerkt werden, dass die Einbildungskraft als die unendlich hinausgehende und zugleich schwebende Tätigkeit trotz ihrer Unverzichtbarkeit das Wesen des Ich nicht zum Ausdruck zu bringen vermag. Ohne Reflexion ist die Einbildungskraft blind; sie ist nicht die Tätigkeit, durch die das Ich sich als sich setzend setzt. In der GWL entsteht die ausführliche Bestimmung der Einbildungskraft erst in der Erörterung der Substantialität und Wechselwirkung. Da die Einbildungskraft prinzipiell eine Tätigkeit des Wechsels ist, die der architektonischen Struktur der GWL nach unter der Bedingung der Bestimmung geschehen muss, lässt sich das Sichsetzen des absoluten Ich nicht als Einbildungskraft charakterisieren. Nach der methodischen Wende in der „Deduktion der Vorstellung“ geht die höherstufige Reflexion in umgekehrter Richtung vor. Während der Anfang der „Deduktion der Vorstellung“ die unendlich hinausgehende Tätigkeit, die ein Resultat der vorhergehenden künstlichen Reflexion ist, zum Gegenstand der natürlichen Reflexion hat, entspricht erst das Ende der „Deduktion der Vorstellung“, nämlich die Reflexion der Vernunft über sich selbst, dem sich setzenden Ich bzw. dem Anfang der künstlichen Reflexion der GWL.

Aus der „Deduktion der Vorstellung“ ergibt sich, dass die Funktionen der Anschauung und des Verstandes einander bestimmen. Die Anschauung ist eine objektive Tätigkeit, und als solche muss sie bestimmt und begrenzt sein. Die Begrenzung bedarf eines bestimmten Punktes der Reflexion, wobei die Tätigkeit ihre Richtung zurücklenkt und dadurch den Umfang des Angeschauten festlegt. Ohne Begrenzung liegt keine Anschauung, sondern nur die unendlich schwebende Einbildungskraft vor. Das Fixieren der Einbildungskraft ist aber die Aufgabe des Verstandes und nicht der Einbildungskraft selbst. Daraus folgt, dass Anschauung ohne Verstand nicht möglich ist.<sup>231</sup> Erst durch den Verstand hat die Anschauung einen Realitätsbezug. Nur unter der Bestimmung des Verstandes kann ein Objekt angeschaut werden. Umgekehrt impliziert demnach die Einheit der Anschauung die verständliche Denkbarkeit des Objekts der Anschauung. Dies hat semantische Folge. Die anschauende Tätigkeit ergibt bestimmte attributive Eigenschaften bzw. ein Prädikat,

---

<sup>231</sup> Mithin ist auch keine Anschauung ohne Urteilskraft möglich, denn Urteilskraft und Verstand stehen in einer wechselbestimmenden Beziehung, indem der Verstand dem Urteil Objekte bietet und die Urteilskraft die Objekte für den Verstand fixiert. Vgl. GA I/2: 381; SW I: 242. „Nichts im Verstande, keine Urteilskraft; keine Urteilskraft, nichts im Verstande für den Verstand, kein Denken des gedachten, als eines solchen.“

und der Verstand beschränkt die Tätigkeit, indem er das Prädikat einem bestimmten Subjekt zuschreibt. In diesem Zusammenhang bezieht sich das semantische Subjekt auf das Angeschaute. Es ist als solches eine referentielle Vorstellung, deren Objekt durch das Prädikat bestimmt ist. Die semantischen Produkte der Anschauung und des Verstandes müssen auch auf der Bedingung der Wechselbestimmung beruhen. Somit ergibt sich eine wechselseitige urteilstheoretische Bedingung des Gegenstandsbezugs, der zufolge im Urteil dem Subjekt bzw. dem Angeschauten ein bestimmtes Prädikat zukommen muss und umgekehrt das bestimmte Subjekt bzw. das Angeschaute eine akzidentielle Prädikation haben muss. Dementsprechend dürfte es keine objektive Erkenntnis des Dinges an sich ohne anschauliche prädikative Bestimmung im Urteil und auch keine objektive Erkenntnis des subjektiven Zustandes ohne angeschautes Objekt geben.<sup>232</sup> Diese Bedingung besagt weiterhin sowohl, dass es trotz ihrer Verbindung im Urteil eine grundsätzliche unabdingbare Unterscheidung zwischen bezugnehmenden Subjekten und deskriptiven Prädikaten gibt, als auch, dass zur Entstehung der anschaulichen objektiven Erkenntnis ihre Zusammensetzung im Urteil notwendig ist. Die Bedeutung des Objekts wird durch den Zusammenhang der Vermögen auf dem Boden der Einbildungskraft entworfen.

Aber auch der Verstand ist nur eine ruhende Tätigkeit, deren Einsatz sich an eine höhere Instanz wenden muss. Diese höhere Instanz muss eine Tätigkeit der Selbstbestimmung sein, die sich zum Bestimmen eines bestimmten Objekts bestimmt. Diese Funktion gehört zur oben erwähnten Urteilskraft, welche die im Verstand gesetzten Objekte reflektiert, abstrahiert oder sie mit weiterer Bestimmung im Verstand setzt. Da das absolute Reflexions- und Abstraktionsvermögen, das überhaupt kein Objekt hat, die Vernunft selbst ist, wirkt die Urteilskraft als die Vernunft in ihrer das Objekt bestimmenden Funktion. In seiner *Vorlesung über Logik und Metaphysik* (1797) versteht Fichte die Urteilskraft, das Reflexions- und Abstraktionsvermögen und das Vermögen zu schließen als das höhere Erkenntnisvermögen gegenüber dem niederen Erkenntnisvermögen der Anschauung und des Verstandes. Dort nennt er das gesamte höhere Erkenntnisvermögen

---

<sup>232</sup> So wenig bei Fichte der Begriff der Realität die Existenz des Objekts gewährleistet, so wenig gewährleistet an dieser Stelle die Notwendigkeit des Gegenstandsbezugs die Gegenstandsexistenz. Fiktive Gegenstände existieren zwar nicht, dürfen aber im Urteil durchaus Bedeutungsvalenz haben.

„Vernunft“.<sup>233</sup>

Berücksichtigt man das, was in der *Vorlesung* hierzu gesagt wird, so ist die Reihenfolge, in der Fichte in der „Deduktion der Vorstellung“ die Funktionen der Einbildungskraft, der Anschauung, des Verstandes, der Urteilskraft und der Vernunft jeweils vorstellt, nicht beliebig. Sie entspricht vielmehr einem Übergang vom niederen zum höheren Erkenntnisvermögen. Aber aus der Aufstellung des Zusammenhangs der Vermögen kann die Vorstellung noch nicht deduziert werden. Die einzige Stelle, an der Fichte explizit von der Vorstellung spricht, ist im zehnten Abschnitt über die oben erwähnte Zweideutigkeit des Unbestimmten. Je nach dem Modus der Vernunft, nämlich als bestimmt oder als bestimmend, ergeben sich zwei Arten der Wechselwirkung. Fichte schreibt: „In der Vorstellung stehen demnach Ich und Nicht-Ich in Wechselwirkung; ist das eine endlich, so ist das andere unendlich, und umgekehrt; eins von beiden ist aber immer unendlich.“<sup>234</sup> Obwohl Fichte im elften Abschnitt das Ich als das schlechthin bestimmende und das Nicht-Ich wieder als das durch das Ich bestimmte festlegt, wird damit die Deduktion der Vorstellung eher auf die praktische Grundlage der Vernunft aufgeschoben als am Ende der theoretischen Grundlage aufgelöst. Das Nicht-Ich ist in der objektiven Bestimmung des Ich bestimmt und in der Selbstbestimmung des Ich unbestimmt. Die Vorstellung dient als das Vereinigungsband der Unbestimmtheit und der Bestimmbarkeit des Nicht-Ich, indem die bestimmende Tätigkeit der Vernunft sich auf ihre bestimmte Tätigkeit bezieht. Die Möglichkeit der Vorstellung hängt deshalb von der Wechselwirkung des Ich mit sich selbst und das heißt von der praktischen Vernunft ab. Die Notwendigkeit, die Möglichkeit der Vorstellung durch das praktische Vermögen zu erweisen, bedeutet zugleich, dass die Vernunft nicht theoretisch sein kann, wenn sie nicht praktisch ist. Am Ende der „Deduktion der Vorstellung“, die nicht wirklich abgeschlossen ist, liegt das Bedürfnis, die Selbstbestimmung zum Bestimmen des Objekts darzustellen, um die Möglichkeit der Vorstellung zu erweisen,

---

<sup>233</sup> Vgl. GA IV/1: 249: „Ferner liegt darinn [nach dem Kontext im höheren Erkenntnisvermögen] das Vermögen, Vorstellungen zu Begriffen zu erheben, das ist Urteilskraft; ferner gehört zum höhern Erkenntniß Vermögen das Vermögen Urtheile in Schlüße zu verwandeln; demnach wären in der Vernunft enthalten Abstractions u Reflexionsvermögen, Urteilskraft u. das Vermögen zu schließen; nun nennt die philosophische Terminologie dieß Vermögen zu schließen ebenfalls Vernunft; hier offenbart sich die Natur des höhern Erkenntniß Vermögens, die Freiheit ganz besonders [...]“

<sup>234</sup> GA I/2: 384; SW I: 246.



bereits nahe. Bestätigt wird es dann in der praktischen Grundlage (in der Erläuterung des zweiten Lehrsatzes), wenn Fichte bemerkt, es sei „keine Intelligenz im Menschen möglich, wenn nicht ein praktisches Vermögen in ihm sey; *die Möglichkeit aller Vorstellung gründe sich auf das letztere* [Hervorhebung des Verfassers]“. <sup>235</sup>

Die skeptische Herausforderung an die Wirklichkeit der Bestimmung der Vorstellung durch die Vernunft bleibt somit nach der „Deduktion der Vorstellung“ unbeantwortet. Im nächsten Kapitel wird die praktische Grundlage im Anschluss an die naturalistische Wende der gegenwärtigen Philosophie erläutert, um das philosophische Potential dieser Problematik der Vorstellung mit Blick auf den einflussreichen Skeptizismus Quines gegenüber intensionalen Gebilden aufzuklären. Die praktische Grundlage wird folglich als eine eigenständige Lösung dazu verstanden.

## Fazit

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die theoretische Grundlage bei Fichte eine transzendentalphilosophische Explikation der Grundsynthese des Ich und des Nicht-Ich vorlegt. Diese Explikation entlarvt nicht bloß Kategorien als synthetische Formen des objektiven Urteils, sie ist zudem eine genetische Darstellung der theoretischen Struktur des logischen Raums der Vernunft, die durch eine Reihe der dynamischen Verhältnisse der Wechselwirkung gekennzeichnet ist.

Die philosophische Analysis Fichtes geht von der Bestimmung der Einschränkung aus und kommt zunächst auf die Wechselbestimmung bzw. die bloße Relation von Realität und Negation. Unter dem ersten Lehrsatz enthalten ist neben der Tätigkeit des Nicht-Ich (oder dem Leiden des Ich) auch die Selbstbestimmung des Ich, sich selbst herabzusetzen. Die Herabsetzung des absoluten Ich muss zwar durch den Begriff der Teilbarkeit im dritten Grundsatz bereits aufgestellt sein, aber das Wesen des Quantums, und das heißt die Beschaffenheit der Herabsetzung, wird dabei noch nicht festgelegt. <sup>236</sup> Eine Festlegung der bestimmteren Ordnung des Wechsels stellt die Einteilung des logischen Raums der Vernunft dar, indem die Explikation spezifische Synthesen aus

---

<sup>235</sup> GA I/2: 399; SW I: 264.

<sup>236</sup> In Kapitel 2.5 ist diese Herabsetzung im Sinne einer Einteilung von *genus* und *differentia specifica* erläutert worden, aber die Art und Weise, durch die Vorstellungen in der begrifflichen Einteilung auftreten, ist dabei noch unklar.

dem relativ noch unbestimmten Begriff der Relation herausarbeitet. Die Kategorie der Kausalität bietet eine Erklärungsart an, die den Auftritt der Vorstellung durch die Wirksamkeit des Nicht-Ich auf das Ich begründet. Das Setzen der Realität des Nicht-Ich ist allerdings mittelbar, das heißt sie wird nur unter der Bedingung des Leidens des Ich gesetzt. Das Gesetz der Mittelbarkeit verhindert den dogmatischen Einsatz der Kausalität als eines philosophischen Prinzips, das den Realgrund der Realität im Nicht-Ich ohne einen entsprechenden Idealgrund im Ich setzt. Es darf somit im logischen Raum der Vernunft keine vor allem Bezug auf Bewirktes präexistierende Ursache gesetzt werden. Eine andere Erklärungsart ergibt sich aus der Kategorie der Substantialität, welche das Leiden des Ich wiederum immer unter Bezugnahme auf das absolute Maximum des Ich als ein Akzidens zur Substanz setzt. Das Setzen von Substanz und Akzidens ist allerdings dynamisch und flexibel, das heißt ihre Grenze ist nicht fixiert, sondern bestimmbar. Die Bestimmbarkeit des Ich ist die Grundlage der Wechselbestimmung in Substantialität und ist die Bedingung für das im ersten Lehrsatz enthaltene Zugleichsein der Tätigkeit (der Einbildungskraft) und des Leidens (des Anstoßes).

Ausgehend von der Einigkeit der Einbildungskraft und des Anstoßes befasst sich Fichte mit dem ganzheitlichen Zusammenhang der Vermögen der Vernunft und bestätigt, dass die höchste Instanz des Prinzips der Wechselwirkung an der Vernunft selbst liegt. Eine Hierarchie der Bestimmungsverhältnisse der Vermögen (Kapitel 3.4 und 3.5) zeigt sich anhand der urteiltheoretischen Einteilung (Kapitel 3.1 und 3.2) des logischen Raums der Vernunft.

### **Exkurs – Kants Konzeption der synthetischen Einheit der Apperzeption und Fichtes urteiltheoretische Umsetzung**

#### **a. Kant**

Die Untersuchung des Grundes, auf dem die Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand beruht, hat Kant bereits neun Jahre vor Erscheinen der ersten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* vorgenommen, und er sieht in der Durchführung einer solchen Untersuchung „den Schlüssel zu dem gantzen Geheimnisse, der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphys[ik.]“<sup>237</sup> Der

---

<sup>237</sup> In einem Brief am 21. Februar 1772 an Marcus Herz bemerkt Kant, „daß mir noch etwas wesentliches mangle, welches ich bey meinen langen metaphysischen Untersuchungen, sowie andre, aus der Acht gelassen hatte und

Abschnitt über die transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der „Transzendentalen Analytik“ der *Kritik der reinen Vernunft* enthält den ausführlichsten und aufwendigsten Versuch Kants, die genannte Untersuchung auszuführen. Die Auseinandersetzung mit diesem Teil der ersten Kritik hat zu einer der umstrittensten Debatten in der Kant-Forschung geführt. Es ist nicht das Ziel der vorliegenden Untersuchung, sich daran zu beteiligen, bedürfte dies doch einer eigenen Abhandlung. Das Ziel dieses Exkurses ist vielmehr, mit Blick auf die logischen Funktionen der Urteile einen wesentlichen Unterschied zwischen Fichte und Kant herauszuarbeiten. In der metaphysischen Deduktion stellt Kant den Ursprung der reinen Verstandesbegriffe, die eine Bezugnahme auf den Gegenstand überhaupt haben, durch „ihre völlige Zusammentreffung mit den allgemeinen logischen Funktionen des Denkens“ dar.<sup>238</sup> Wie die logischen Funktionen, so stammen auch die reinen Verstandesbegriffe vom Verstand als einem „Vermögen zu urteilen“ ab.<sup>239</sup> Sie unterscheiden sich von diesen jedoch dahingehend, dass bei den logischen Funktionen von jeglichem Gegenstandsbezug des Urteils überhaupt abstrahiert wird, während dies bei den reinen Verstandesbegriffen gerade nicht der Fall ist. Das Erstere bringt der Verstand durch die analytische Einheit in Begriffen hervor, das Letztere bringt er durch die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt als transzendentalen Inhalt in seine Vorstellungen.<sup>240</sup>

Die Frage besteht nun darin, was von ihrer „Zusammentreffung“, wie Kant es nennt, zu halten ist. In der anschließenden transzendentalen Deduktion sucht er „die Möglichkeit [der Kategorien] als Erkenntnisse a priori von Gegenständen einer Anschauung überhaupt“ darzustellen.<sup>241</sup> Sie verhält sich zur metaphysischen Deduktion wie eine Erweiterung; die Kategorien beruhen zwar auf

---

welches in der That den Schlüssel zu dem gantzen Geheimnisse, der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphys., ausmacht. Ich frug mich nemlich selbst: auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desienigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“ AA X: 130.

<sup>238</sup> KrV, B159.

<sup>239</sup> Vgl. KrV, A69/B94: „Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen, so daß der Verstand überhaupt als ein *Vermögen zu urteilen* vorgestellt werden kann.“

<sup>240</sup> Vgl. KrV, B105: „Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelt der analytischen Einheit, die logische Form eines Urteils zu Stande brachte, bringt auch, vermittelt der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objekte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.“

<sup>241</sup> KrV, B159.

den logischen Funktionen der Urteile, gehen aber über sie hinaus, insofern die Anwendung der Kategorien und nicht der Gebrauch der logischen Funktionen für Urteile die transzendente Einbildungskraft vorauszusetzen scheint. Wenn aber die synthetische Einheit der Apperzeption als Grund des Bezugs auf den Gegenstand überhaupt erörtert wird, ergibt sich eine andere Tendenz. Dabei scheint Kant die logischen Funktionen der Urteile von der synthetischen Einheit der Apperzeption abhängig machen zu wollen.<sup>242</sup> Dies würde allerdings dem Ansatz, von der metaphysischen Deduktion zur transzendentalen Deduktion überzugehen, widersprechen. Im Folgenden geht es nicht darum zu entscheiden, welches die tatsächliche Haltung von Kant ist oder wie sie herauszuarbeiten wäre. Wenn die erste Tendenz weiter betrachtet wird, soll damit nicht gesagt werden, dass sie gegenüber der zweiten interpretatorisch zu bevorzugen sei. Das Vorgehen dient allein dem Zweck, den Unterschied gegenüber dem Ansatz Fichtes aufzuzeigen.

Wenn Kant in § 14 zwei Fälle nennt, „unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen“,<sup>243</sup> so nimmt er die Frage nach dem Grund des Gegenstandsbezugs wieder auf. Die Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand geschieht entweder empirisch, indem der Gegenstand das Gemüt affiziert und damit Empfindungen hervorbringt, oder a priori, indem die Vorstellung die Erkenntnis des Gegenstandes *als eines Gegenstandes* bestimmt.<sup>244</sup> Es sind zwei Arten von Vorstellungen a priori, nämlich die formale Bedingung der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) und die Kategorien, unter denen etwas als Gegenstand überhaupt gedacht werden kann. Bei der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe handelt es sich um die letztere Art, also darum, wie die Begriffe von Gegenständen überhaupt „sich notwendiger Weise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung [beziehen].“<sup>245</sup> Am Ende des § 14 in der B-Ausgabe erklärt Kant, dass diese Begriffe „logische Funktionen zu Urteil“ sind,<sup>246</sup> wodurch die Anschauung des

---

<sup>242</sup> Der Titel des § 19 legt diese Tendenz nahe: „Die logische Form aller Urteile besteht in der objektiven Einheit der Apperzeption der darin enthaltenen Begriffe“.

<sup>243</sup> KrV, B125.

<sup>244</sup> Vgl. KrV, A92/B125: „Ist aber das zweite, weil Vorstellung an sich selbst (denn von deren Kausalität, vermittelt des Willens, ist hier gar nicht die Rede,) ihren Gegenstand *dem Dasein nach* nicht hervorbringt, so ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdenn a priori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas *als einen Gegenstand zu erkennen*.“

<sup>245</sup> KrV, A93/B126.

<sup>246</sup> KrV, B129.

Gegenstandes bestimmt wird. Das heißt, dass der *Begriff* des Objekts immer die semantische Stelle des *Subjekts* im Urteil einnimmt. Wie sich der Begriff des Objekts bei Kant auf den Gegenstand bezieht, lässt sich also nur im urteiltstheoretischen Zusammenhang mit logischen Funktionen untersuchen.<sup>247</sup>

In § 15 spricht Kant von der Möglichkeit einer *Verbindung* überhaupt als einem notwendigen Merkmal aller Kategorien als Begriffe vom Gegenstand überhaupt. Das Objekt, wenn es das semantische Subjekt, dem verschiedene mögliche Prädikate im Urteil zukommen können, sein soll, muss die Möglichkeit einer Verbindung voraussetzen.<sup>248</sup> Aber die Quelle einer solchen Verbindung kann nicht die Sinnlichkeit sein. Der transzendentalen Ästhetik zufolge sind uns Gegenstände durch die Sinnlichkeit gegeben, und auch der Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe beruht auf der Bedingung einer gegebenen sinnlichen Mannigfaltigkeit. Das Mannigfaltige, das durch die sinnliche Anschauung allein gegeben ist, enthält aber noch keine Verbindung. Kant versteht diese als „Vorstellung der *synthetischen* Einheit des Mannigfaltigen“ und schreibt sie als „ein[en] Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft“ dem Verstand zu.<sup>249</sup> Erst durch diese spontane Synthesisleistung des Verstandes wird aus den gegebenen Vorstellungen ein *einheitlicher* Begriff des Objekts. Das Mannigfaltige und die bloß gegebenen Vorstellungen, die nicht unter eine synthetische Einheit gebracht sind, machen mithin noch kein Objekt im engeren Sinne aus. Da die synthetische Einheit des Mannigfaltigen aus dem Verstand bzw. aus dem Bewusstsein und nicht aus dem Mannigfaltigen selbst stammt, gilt es, die Funktion der Verbindung in Bezug auf das Bewusstsein zu untersuchen. Kant unterscheidet diese Einheit von der quantitativen Kategorie der Einheit und benennt sie die synthetische Einheit der Apperzeption, die er in § 16 erörtert.

Mit der Idee der synthetischen Apperzeption stellt Kant die Behauptung auf, dass es eine ursprüngliche notwendige Verbindung zwischen der reinen Apperzeption „*Ich denke*“ und der

---

<sup>247</sup> In seinen Reflexionen zur Metaphysik bietet Kant eine ausdrücklich *semantische* Bestimmung des Objekts an. Siehe AA XVIII: 676–677: „Was ist object? Das, dessen Vorstellung ein Inbegriff mehrer dazu gehoriger Prädicate ist“; „Das Subject eines Urtheils, dessen Vorstellung den Grund der synthetischen Einheit einer Manigfaltigkeit von Prädicaten enthält, ist *Object*“; „Das, was die synthetische (reale) allgemeinheit eines Begrifs enthält, ist das Object“; „Der Begriff, der die synthetische Einheit der Apperception des Manigfaltigen (was dazu kommen möchte) enthält, ist der Begriff von einem object.“

<sup>248</sup> Vgl. KrV, B131: „Die Kategorie setzt also schon Verbindung voraus.“

<sup>249</sup> KrV, B130–131.

Anschauung gibt. Die reine Apperzeption ist das Selbstbewusstsein, das alle anderen Vorstellungen begleiten können muss. Erst unter der Bedingung der transzendentalen Einheit des Selbstbewusstseins werden die mannigfaltigen Vorstellungen *meine* Vorstellungen. Aus dieser Funktion des Selbstbewusstseins, Vorstellungen zuzuschreiben, zieht Kant die Funktion der Synthesis der Apperzeption.<sup>250</sup> Die reine Apperzeption ist mithin zugleich die notwendigerweise mögliche Synthesis der Vorstellungen, die der analytischen Einheit der Apperzeption, also der Vorstellung der Identität des Bewusstseins in den synthetisch vereinigten Vorstellungen, vorangeht. Das bedeutet, die synthetische Einheit des Mannigfaltigen, die der Begriff des Objekts voraussetzt, ist nur eine Äußerung der synthetischen Einheit der Apperzeption oder, in Kants eigenen Worten, „eine Verrichtung des Verstandes“.<sup>251</sup>

Kant identifiziert in § 17 die Bedingung der synthetischen Einheit der Apperzeption als „das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauchs“, unter dem alles Mannigfaltige der Anschauung, wenn es zu denken oder zu erkennen ist, stehen muss. Der Begriff des Objekts wird dabei ausdrücklich mit Bezug auf die synthetische Einheit des Bewusstseins bestimmt. Objekt ist nun das, „in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *vereinigt* ist.“<sup>252</sup> Der Begriff des Objekts bedarf jedoch nicht nur der synthetischen Einheit des Bewusstseins, seine Entstehung erfordert zudem die Subordination der Anschauung unter die synthetische Einheit des Bewusstseins.<sup>253</sup> Als dann lässt sich sagen, dass die transzendente Einheit der Apperzeption den Begriff vom Objekt a priori bestimmt und folglich eine „objektive Einheit des Selbstbewusstseins“ ist, wie Kant sie in § 18 nennt und damit von der subjektiven Einheit des Bewusstseins unterscheidet.

Die urteilstheoretische Tragweite der objektiven Einheit des Bewusstseins wird in § 19 und § 20 deutlich. Die Synthesis des Verstandes geschieht durch das Urteilen. In diesem Zusammenhang besteht die logische Funktion der Urteile darin, das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter

---

<sup>250</sup> Vgl. KrV, B133: „Aus dieser ursprünglichen Verbindung läßt sich vieles *folgern* [Hervorhebung des Verfassers].“

<sup>251</sup> KrV, B135.

<sup>252</sup> KrV, B137.

<sup>253</sup> Vgl. KrV, B138: „Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um *für mich Objekt* zu werden, weil auf andere Art, und ohne diese Synthesis, das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde.“

die objektive Einheit der Apperzeption zu bringen.<sup>254</sup> So versteht Kant die Funktion der Kopula „ist“ als die Beziehung der gegebenen Vorstellungen auf die notwendige Einheit der Apperzeption, die auch beim empirischen zufälligen Urteil gebraucht werden muss. Die Kategorien sind, wie Kant in § 20 behauptet, verschiedene Funktionen zu urteilen bzw. verschiedene Arten und Weisen, das Mannigfaltige unter die synthetische Einheit der Apperzeption zu bringen. Im Anschluss daran merkt Kant an, dass „die Kategorien *unabhängig* von Sinnlichkeit bloß im Verstande entspringen“<sup>255</sup> und das Mannigfaltige nicht hervorbringen können. Damit betont und erläutert er die Grenzen des Gebrauchs der Kategorien in § 22 und § 23.

Kant wiederholt in § 22 die für die kritische Philosophie grundlegende Unterscheidung von Begriff und Anschauung und unterstreicht die Zusammensetzung der beiden als die notwendige Bedingung für die Erkenntnis eines Gegenstandes. So wenig die sinnliche Anschauung allein ohne den Begriff des Objekts Erkenntnis ist, so wenig ist die Kategorie allein ohne sinnliche Anschauung Erkenntnis. Damit versteht Kant Erkenntnis in einem robusten Sinn, der sogar alle mathematischen Begriffe, insofern sie die Existenz der ihnen entsprechenden sinnlichen Dinge in Raum und Zeit nicht voraussetzen, vom Bereich der Erkenntnis gänzlich ausschließt.<sup>256</sup> Die Kategorien verschaffen also Erkenntnis nur, insofern sie „auf empirische Anschauungen angewandt werden können“,<sup>257</sup> und sie haben Sinn und Bedeutung nur, insofern sie sinnliche und empirische Anschauung zur Hand haben. Deshalb will Kant den Gebrauch der Kategorien auf die Grenzen des Gebrauchs der formalen Bedingungen der Sinnlichkeit einschränken, auch wenn die Kategorien von der raumzeitlichen Einschränkung im Prinzip frei sind.<sup>258</sup>

Die nächste Frage, die sich in der transzendentalen Deduktion der Kategorien stellt, ist, wie diese auf sinnliche Gegenstände überhaupt angewendet werden. In § 24 geht Kant auf die erste Anwendung des Verstandes auf Gegenstände der möglichen Anschauung ein. Die verbindliche

---

<sup>254</sup> KrV, B141.

<sup>255</sup> KrV, B144.

<sup>256</sup> Vgl. KrV, B147: „Folglich sind alle mathematische Begriffe für sich nicht Erkenntnisse; außer, so fern man voraussetzt, daß es Dinge gibt, die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäß uns darstellen lassen.“

<sup>257</sup> Ibid.

<sup>258</sup> Vgl. KrV, B148: „Diese weitere Ausdehnung der Begriffe über *unsere* sinnliche Anschauung hinaus, hilft uns aber zu nichts.“

Leistung der synthetischen Einheit der Apperzeption ist „bloß rein intellektual“ (*synthesis intellectualis*).<sup>259</sup> Die Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung geschieht durch die transzendente Einbildungskraft (*synthesis speciosa*), die den inneren Sinn gemäß der synthetischen Einheit der Apperzeption bestimmt und dadurch den Kategorien als bloßen Gedankenformen ihre objektive Realität verleiht. Die Synthesis der Einbildungskraft ist im Gegensatz zur synthetischen Einheit der Apperzeption *figürlich* und gehört zur Sinnlichkeit, sie ist aber wegen ihrer spontanen Ausübung und apriorischen Bestimmung der Sinnlichkeit zugleich eine Wirkung des Verstandes. Sie spielt somit eine vermittelnde Rolle, indem sie einerseits den Kategorien eine korrespondierende Anschauung gibt und andererseits den inneren Sinn, der die Zeit als seine Form hat,<sup>260</sup> *affiziert* und dadurch eine Verbindung des Mannigfaltigen hervorbringt. Die Synthesis der Einbildungskraft affiziert den inneren Sinn, indem ihre Handlung auf das passive Subjekt geht und das in ihm enthaltene Mannigfaltige auf eine bestimmte formale Weise organisiert. Dabei erklärt Kant die transzendente Handlung der Einbildungskraft anhand des Beispiels der Geometrie, das Fichte bei seiner Lektüre der ersten Kritik ernst nimmt und in der Erläuterung seiner WL ebenfalls verwendet. Sowohl unsere räumlichen Vorstellungen der geometrischen Figuren als auch unsere Vorstellung der Zeit selbst sind Kant zufolge ohne unsere innerlichen Handlungen, die diese Vorstellungen entwerfen (z. B. Linie ziehen, Zirkel beschreiben und Linien aufeinandersetzen etc.),<sup>261</sup> nicht möglich. Die Handlung der transzendentalen Einbildungskraft synthetisiert im Falle der Geometrie mannigfaltige Vorstellungen im Raum, indem sie eine *sukzessive* und damit den inneren Sinn *affizierende* Verbindung in dem Mannigfaltigen hervorbringt.<sup>262</sup>

Im gleichen Abschnitt findet sich eine wichtige Bemerkung Kants, dass das Ich in dem obersten Grundsatz des Verstandes „Ich denke“ von dem sich anschauenden Ich unterschieden werden muss, auch wenn es sich dabei um dasselbe Subjekt handelt. Über das Ich, wie es vor dem Verstand ist, kann man keine Erkenntnis haben; nur das Ich, wie es einem als Objekt der Anschauung und

---

<sup>259</sup> KrV, B150–151.

<sup>260</sup> Vgl. KrV, B50: „Die Zeit ist nichts anders, als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes.“

<sup>261</sup> KrV, B155.

<sup>262</sup> Ibid. „Der Verstand findet also in diesem [innerem Sinn] nicht etwa schon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, sondern *bringt sie hervor*, indem er ihn *affiziert*.“



der inneren Wahrnehmungen erscheint, lässt sich erkennen. Kant erklärt dies weiter in § 25.

Das Selbstbewusstsein in der synthetischen Einheit der Apperzeption ist ein Denken, kein Anschauen, und in ihm ist kein Mannigfaltiges enthalten. Dieser Sachverhalt lässt sich leicht ersehen. Das Selbstbewusstsein ist ein Denken, insofern es die intellektuelle Funktion der Synthesis des Verstandes bezeichnet; und es ist kein Anschauen, insofern der Verstand nicht anschauen kann. Da ohne Anschauung auch kein Mannigfaltiges gegeben werden kann und der Verstand selbst kein Mannigfaltiges zu erzeugen vermag, folgt, dass das Selbstbewusstsein keine Selbsterkenntnis ist. Das aber bedeutet, dass das Ich, wie es vor dem Verstand *ist*, nicht erscheint. Das Ich, das erkannt werden kann, erscheint nur durch das im inneren Sinn gegebene Mannigfaltige unter Zeitverhältnissen, aber nicht so, wie es im Verstand ist. Zur Selbsterkenntnis muss über die ursprüngliche Handlung des Denkens hinaus noch eine Handlung der Selbstanschauung hinzutreten. Die doppelte Bedingung für eine Erkenntnis im robusten Sinne lässt sich im Falle der Selbsterkenntnis auch anwenden. Dabei merkt Kant an, dass der Grundsatz „Ich denke“ ein Actus der *Selbstbestimmung* ist.<sup>263</sup> Das Dasein des Ich ist zwar durch die synthetische Einheit der Apperzeption gegeben, aber nur in einem allgemeinen und funktionalen Sinn, während die spezifische Seinsweise dieses Ich, nämlich „wie ich es bestimmen, d. i. das Mannigfaltige, zu demselben Gehörige, in mir setzen solle“, damit noch nicht gegeben ist.

In § 26 unterstreicht Kant den „allgemein möglichen Erfahrungsgebrauch der reinen Verstandesbegriffe“, <sup>264</sup> indem er der Bedingung der Kategorien sowohl die Synthesis der Apprehension – mithin Wahrnehmung und empirisches Bewusstsein – als auch Raum und Zeit unterzieht. Die Synthesis der Apprehension, die Kant in der A-Ausgabe etwas tiefer erörtert, versteht er als „die Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung“, die doch „als Modifikationen des Gemüts zum innern Sinn [gehört]“ und mithin „*als in einem Augenblick enthalten*“ – und das heißt „*in einer Vorstellung*“ – betrachtet wird.<sup>265</sup> Diese Synthesis setzt auch eine

---

<sup>263</sup> Vgl. KrV, B158: „Das ‚Ich denke‘ drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimmen, d. i. das Mannigfaltige, zu demselben Gehörige, in mir setzen solle, ist dadurch noch nicht gegeben.“

<sup>264</sup> KrV, B159.

<sup>265</sup> KrV, A99.

Verbindung voraus, die nur durch die Selbstbestimmung des Verstandes zur Handlung der transzendentalen Einbildungskraft erfolgt. Dabei versteht Kant Raum und Zeit nicht als bloße formale Bedingungen der Anschauung, vielmehr sind sie selbst formale Anschauungen, welche die Einheit der Vorstellung geben. Als solche unterliegen sie gleichfalls der synthetischen Einheit der Anschauung überhaupt.

## **b. Fichte**

Die terminologische Betonung von Einheit, Actus, Bestimmung, Einbildungskraft und der innerlichen Anschauung bei Kant übernimmt die Transzendentalphilosophie Fichtes und transformiert sie in ihrem Versuch, die transzendente Deduktion der Kategorien auf eine eigene und genetische Weise zu erreichen. Um dem prägnantesten Unterschied näherzukommen, der in dem Ansatz zur Begründung der Anwendung der Verstandesgesetze auf die Materie der Erfahrung zwischen dem transzendentalen Idealismus Kants und der WL besteht, ist eine konzise Anmerkung Fichtes hilfreich, die sich in seinem Aufsatz „Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre“ (1795) findet.<sup>266</sup> Fichte schreibt:

Die Kantische Kritik hebt an mit dem Ich, *als bloßem Subject*; daher die Vorstellung von der Apriorität leerer Begriffe, die die Kantianer so lächerlich gemäßdeutet haben. Nun bezieht ein Subject sich immer auf ein Object, und hängt, in der dunkeln Vorstellung wenigstens, unzertrennlich an ihm: also nimmt man vorläufig, mit guter Bewilligung *Kants*, das auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Menschenverstandes liegende *Object außer dem Ich* mit in die Kritik hinein. Erst in der Mitte, *in der Lehre vom Schematismus der Einbildungskraft*, wird das Ich selbst auch zum Objecte. Aber wohin nun mit dem Dinge an sich, mit dem man sich einmal beladen hat? Hierauf gründet sich alles Mißverständniß der Kantischen Schriften, welche man geradezu *gar nicht* verstanden haben würde. Daher die Klage des vortrefflichen *Jacobi*, dessen Rüge über unrichtige Behandlung des kritischen Idealismus wenig beachtet worden, daß Er ohne Voraussetzung von Dingen an sich nicht in die Kritik hinein kommen, und mit dieser Voraussetzung nicht in derselben bleiben könne. Allerdings liegt die Stelle, wo man mit gutem Fug dieser Geräthschaft los werden kann, in der Mitte

---

<sup>266</sup> Es wird hier außer der zu zitierenden Anmerkung keine Interpretation des Aufsatzes vorgelegt. Weiteren Details geht das fünfte Kapitel der vorliegenden Untersuchung nach.

der Kritik. Die Wissenschaftslehre läßt gar nicht ein, wenn man nicht diese Bürde schon vor der Thüre abgelegt hat; darum wird sie wenig mißverstanden, gewöhnlich aber gar nicht verstanden werden.<sup>267</sup>

Daraus lässt sich einsehen, dass Fichte mit dem Ansatz Kants in der transzendentalen Analytik, das Ich als den reinen Verstand für die *synthesis intellectualis* zu lokalisieren, unzufrieden ist. Aber was soll „die Vorstellung von der Apriorität leerer Begriffe“, woraus lächerliche Missdeutungen entstehen, bedeuten? Ein nützlicher Hinweis findet sich in § 6 in der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre*, wo Fichte sich hinsichtlich der Funktion des Selbstbewusstseins mit Kant auseinandersetzt. Es lohnt sich, diese Textstelle ausführlich zu zitieren, um die oben zitierte Anmerkung besser zu verstehen.

Nach Kant ist alles Bewusstseyn durch das Selbstbewusstseyn nur bedingt, d. h. der Inhalt desselben kann durch irgend etwas außer dem Selbstbewusstseyn begründet seyn; die Resultate dieser Begründung nun müssen den Bedingungen des Selbstbewusstseyns nur nicht *widersprechen*; die Möglichkeit desselben nur nicht aufheben: aber sie brauchen eben nicht aus ihm *hervorzugehen*. Nach der Wissenschaftslehre ist alles Bewusstseyn durch das Selbstbewusstseyn bestimmt, d. h. alles, was im Bewusstseyn vorkömmt, ist durch die Bedingungen des Selbstbewusstseyns begründet, gegeben, herbeigeführt; und einen Grund desselben außer dem Selbstbewusstseyn giebt es ganz und gar nicht. – Ich muß darthun, daß in unserm Falle die *Bestimmtheit* aus der *Bedingtheit* unmittelbar folge, daß sonach der angegebene Unterschied in diesem Falle gar nicht statt habe, und nichts sage. Wer da sagt: Alles Bewusstseyn ist bedingt durch die Möglichkeit des SelbstBewusstseyns, und so will ich es *jetzo betrachten*, der weiß in dieser Untersuchung auch weiter nichts über das Bewusstseyn; und abstrahirt von allem, was er etwa doch darüber zu wissen vermeint. Er leitet von dem aufgestellten Princip das Geforderte ab; und nur was er so als Bewusstseyn *abgeleitet* hat, ist für ihn Bewusstseyn, und alles übrige ist und bleibt nichts. Sonach bestimmt ihm die Ableitbarkeit vom SelbstBewusstseyn den Umfang dessen, was ihm als Bewusstseyn gilt, darum, weil er von der Voraussetzung ausgeht, daß alles Bewusstseyn durch die Möglichkeit des SelbstBewusstseyns *bedingt* sey.<sup>268</sup>

---

<sup>267</sup> GA I/3: 255–256; SW II: 444–445.

<sup>268</sup> GA I/4: 229–230; SW I: 477–478.

Der erste Paragraph des Zitats macht deutlich, wie „die Vorstellung von der Apriorität leerer Begriffe“ zu verstehen ist. Das Selbstbewusstsein ist *inhaltlich* leer, insofern es nur als eine *logische* Bedingung verstanden wird, der alles Bewusstsein bloß nicht widersprechen darf. Es bestimmt den Inhalt des Bewusstseins aber nicht, womit der Grund des Inhalts des Bewusstseins auch außer dem Selbstbewusstsein liegen könnte. So verstanden ist das Selbstbewusstsein nur eine notwendige, aber keineswegs eine hinreichende Bedingung für das Bewusstsein. Letzteres kann dadurch nicht erklärt und muss als Faktum hingenommen werden. Die Funktion der von einer solchen Bedingung ausgehenden Resultate ist deshalb nicht mehr als eine *negative* Beschränkung. Die Aufstellung einer bloß negativen Bedingung sollte Fichte zufolge aber nicht die Absicht der kantischen Schriften sein, und er hebt in seiner WL die *positive* bestimmende Funktion des Selbstbewusstseins hervor, indem er aus der Bedingtheit des Bewusstseins auch die Bestimmtheit desselben ziehen will. Dies kann nur geschehen, wenn von Anfang an das Objekt ins Zentrum der Untersuchung aufgenommen und von der Bestimmung des Bewusstseins durch das Selbstbewusstsein ausgegangen wird. Fichte knüpft so gesehen an den transzendentalen Idealismus Kants an, führt ihn aber zugleich in erheblichem Maße fort: Während Kant von der Voraussetzung der zwei qualitativ voneinander abgesonderten Grundquellen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, ausgeht, ihre jeweiligen Bedingungen und Prinzipien a priori aufstellt und daraufhin die Zusammenstellung der zwei Erkenntnisstämme durch den Schematismus begründet, wendet sich Fichte zuerst der „gemeinen Wurzel“ der Vermögen zu – welche Wurzel er gelegentlich als das Selbstbewusstsein, das absolute Ich oder das Subjekt-Objekt ausweist – und beweist daraus eine synthetische, quantitative Grundbestimmung, die sowohl dem Begriff des Subjekts als auch dem Begriff des Objekts zugrunde liegt.

In kantischer Diktion könnte gesagt werden, dass die Fichte'sche Philosophie mit dem Schematismus beginnt und so die kantische Unterscheidung zwischen reinen Verstandesbegriffen und schematisierten Kategorien sich erübrigt. Von daher mag sich aus der Lektüre der GWL der Eindruck ergeben, Fichte habe eine eigene transzendente Deduktion der Kategorien von der ersten Kritik Kants ausführen wollen, sie aber nicht durchzuführen gewusst. Er quantifiziert die Kategorien der Qualität und der Relation, und im Zuge des genetischen Verfahrens, mit dem er die

qualitativen und relationalen Kategorien deduziert, verwandeln sich die Kategorien der Quantität in ein operationales Mittel, das allen Wechsel erlaubt. Die Kategorien der Modalität werden hingegen erst von der praktischen Grundlage mit Verweis auf Gefühle begründet.

Die systematische Umsetzung des transzendentalen Idealismus, welche die WL Fichtes vollbringt, ist jedoch so radikal, dass eine Einschätzung aus der Perspektive der ersten Kritik Kants, ohne die Eigentümlichkeit der WL zu beachten, ihr nur unzureichend gerecht wird. Es geht daher fehl, anzunehmen, dass die Betonung des Ich in der Philosophie Fichtes eine Betonung des *Verstandes* sei oder dass sein Ansatz, von „der Mitte der Kritik“ und das heißt von im kantischen Sinne „schematisierten“ Handlungen des Ich auszugehen, eine Aufwertung der transzendentalen *Einbildungskraft* bedeute. Denn Fichte teilt nicht die Ansicht Kants von den Bestimmungen und Funktionen der Vermögen. Während für Kant der Verstand ein Vermögen der Spontaneität und für alle objektiv gültigen Urteile und die Entstehung des Begriffs des Objekts zuständig ist, bestimmt Fichte ihn als ein *ruhendes* Mittelvermögen, das eine weniger prominente Rolle spielt. Die sinnliche Anschauung ist gemäß der ersten Kritik Kants ein Vermögen der Empfänglichkeit und als solche niemals intellektuell, sie stammt aber laut der WL von den synthetischen Handlungen der Einbildungskraft und dem Verstand ab, ist wesentlich tätig, anstatt nur zu empfangen, und ihre Einheit greift auf die intellektuelle Anschauung (deren Bedeutung wieder von jener bei Kant unterschieden ist) des Ich zurück. Die Einbildungskraft ist für Kant eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit, sie überträgt die synthetische Einheit der Apperzeption auf das Mannigfaltige in der Anschauung überhaupt; in der WL hingegen fungiert sie als die Grundkraft für alle kategoriale Wechseltätigkeit und nicht als ein Mittelvermögen, und sie ist in praktischer und das heißt konstitutiver Hinsicht aus Gefühl, Streben und Trieb beschaffen. Dies wird insbesondere in den Kapiteln 3.4, 3.5, 4.1 und 4.2 der vorliegenden Untersuchung erläutert, und es wird im Folgenden nur noch angedeutet, wie bei Fichte das Urteilen bzw. dessen logische Funktionen auf eine eigentümliche Weise zu lokalisieren sind.

Hierzu findet sich nichts Aussagekräftiges in der GWL; es gilt daher, noch einmal die *Vorlesung über Logik und Metaphysik* heranzuziehen. Obwohl sie auf den philosophischen Aphorismen des

rationalistischen Philosophen Ernst Platner (1744–1818) beruht,<sup>269</sup> enthält sie umfangreiche ursprüngliche Einsichten Fichtes. Ihnen lässt sich vor allem für das vorliegende Thema entnehmen, dass, ausgehend von der WL Fichtes, der Actus des Urteilens als eine Handlung der Freiheit weit mehr der Urteilskraft als dem Verstand zuzuschreiben ist. Denn Urteilen heißt „ein Verhältniß zwischen verschiedenen Begriffen setzen; es wird also gesetzt, daß man schon Begriffe habe, u. diese mit Freiheit zusammen halte.“<sup>270</sup> Ein allgemeiner Begriff entsteht, indem das Ich auf eine bestimmte Weise handelt und auf die beschränkte Handlung reflektiert.<sup>271</sup> Beim Begreifen wird das Mannigfaltige als so unabhängig angesehen, wie der Grund der Beschränkung der Handlung des Ich ebenfalls als von der Handlung unabhängig angesehen werden soll. Aber beim Urteilen wird der prädikative Inhalt, der mit dem Subjekt im Urteil zusammengehalten wird, aus dem Vorrat der Begriffe willkürlich ausgewählt. Das Urteilen als solches ist eine Tätigkeit höherer Stufe, die ihren Inhalt und damit den Zusammenhang der Begriffe bestimmt, und es unterscheidet sich vom Begreifen, indem es nicht nur der Form, sondern auch der Materie nach mit Freiheit stattfindet und sich auf den Actus des Geistes bezieht. „Alles Urtheilen ist ein freier Act des menschlichen Geistes u. es bezieht sich auf einen vorhergegangnen Act des Geistes durch den eine gewiße Erkenntniß festgesetzt ist [...]“<sup>272</sup>

Die logischen Funktionen des Urteilens sind dann nicht unmittelbar der aristotelischen Überlieferung zu entnehmen und auf den Gegenstand der Anschauung überhaupt anzuwenden. Sie werden vielmehr umgekehrt aus dem Actus des Geistes, auf den das Urteil sich bezieht,<sup>273</sup> gezogen. Während sich in der GWL keine Auseinandersetzung mit der Tafel der Urteile finden lässt, behandelt Fichte sie, wenn auch im Vergleich mit der Erläuterung Kants in der ersten Kritik nur sehr skizzenhaft, in der *Vorlesung*. Dort betrachtet er die Urteile „nach [Hervorhebung des Verfassers] den Kategorien“.<sup>274</sup> Die logische Urteilsfunktion der Bejahung bezieht sich auf den ursprünglichen

---

<sup>269</sup> Aus pragmatischen Gründen werden diese Aphorismen von Platner hier außer Acht gelassen.

<sup>270</sup> GA IV/1: 276.

<sup>271</sup> Vgl. GA IV/1: 251: „[S]o gewiß ich also *reflectiren* soll so gewiß begreife ich; umgekehrt: begreifen heißt auf sich u. sein Handeln welches ein Anschauen ist, *reflectiren* [...]“

<sup>272</sup> GA IV/1: 277.

<sup>273</sup> Vgl. GA IV/1: 276: „Das Urtheil bezieht sich also auf eine ursprüngliche Handlung des Geistes, ich kann die Rose nicht als Blume denken, ohne die Blume gedacht zu haben.“

<sup>274</sup> GA IV/1: 277.

Actus des Bewusstseins, wodurch Subjekt und Prädikat verbunden sind. Es handelt sich hingegen um die Urteilsfunktion der Verneinung, wenn bei dem Actus des Bewusstseins das Subjekt und Prädikat getrennt sind. Obwohl dabei die Kategorien der Realität und der Negation nicht direkt genannt werden, ergibt sich aus dem ersten Abschnitt der GWL über den ersten Grundsatz recht klar, dass alle Realität durch den ursprünglichen Actus der Tathandlung für das Ich gesetzt wird.<sup>275</sup> Diese Beziehung auf die Tathandlung bedeutet, nur dasjenige, das im Ich gesetzt ist und mithin Realität hat, kann bejaht werden; dasjenige, das im Ich nicht gesetzt ist und mithin zur Negation gehört, kann nur verneint werden. Unendliche Urteile, in denen die beiden Sphären des Subjekts und des Prädikats in keiner Weise zueinander passen, sind ebenfalls durch die Beziehung auf das Ich zu begreifen, indem die der Handlung des Ich entgegengesetzte Sphäre des Prädikats durch diesen Gegensatz unendlich wird.<sup>276</sup>

Was die Quantität der Urteile betrifft, so findet sich bei Fichte besonders wenig. Im Grunde lässt sich nur die folgende Aussage anführen: „Der Quantität nach. Der Unterschied beruht darauf: das Prädicat wird entweder mit dem ganzen Umfange des Subjectbegriffs verknüpft, oder nur mit einem Theile deßelben. Im ersten Falle sind es allgemeine Urtheile, in dem zweiten partikuläre u. besondere.“<sup>277</sup> Es kann aber auch an den Abschnitt über die „Eintheilung der Gemeinbegriffe“ angeknüpft werden, wobei die Bestimmung der Begriffe nach den vier Gruppen der Kategorien erfolgt. Die Erörterung der Einteilung der Gemeinbegriffe nach der Quantität kommt eigentlich dem sehr nahe, was in Kapitel 2.3 zum dritten Grundsatz der GWL herausgearbeitet wurde. Bei der Einteilung unterscheidet Fichte die formale von der materialen Quantität. „[I]n der ersten sieht man auf den Act des Geistes[,] in dem man begreift, in der zweiten auf das begriffene.“<sup>278</sup> Jedes Quantum ist immer Ausdruck eines Mannigfaltigen, und als Quantum lassen sich Bestimmungen der Begriffe in doppelter Weise aufeinander beziehen. Begriffe können „in u. unter einander

---

<sup>275</sup> Vgl. GA I/2: 261; SW I: 99: „Dasjenige, was durch das bloße Setzen irgend eines Dinges (eines im Ich gesetzten) gesetzt ist, ist in ihm Realität, ist sein Wesen.“

<sup>276</sup> Vgl. GA IV/1: 278: „Der Begriff des Seins ist in Beziehung auf das Ich unendlich; beyde Sphären sind sich einander entgegengesetzt. Ich bin handelnd, nur durch Gegensatz mit demselben entsteht ein Sein, alles das *ist*, was ein Handeln negirt; dieser Gegenstand *ist*, heißt: ich kann ihn nicht hinmachen, er ist schon da.“

<sup>277</sup> GA IV/1: 279. „Partikuläre“ soll hier das „Einzelne“ bedeuten.

<sup>278</sup> GA IV/1: 258.

enthalten sein u. dieß macht ihre formale Quantität aus.“<sup>279</sup> Rot und Grün sind unter dem Begriff der Farbe als deren weitere Bestimmungen enthalten, und in Rot und Grün ist Farbe als ihr gemeinschaftlicher Begriff enthalten. Dabei handelt es sich jedoch eher um die grundlegende Begriffsstruktur von *genus* und *differentia specifica* als um eine tatsächliche Mathematisierung der Empfindung. Die formale Quantität bietet die „Meßung der Begriffe durch Begriffe“ an.<sup>280</sup> Das dadurch Begriffene aber, das Fichte die materiale Quantität nennt, entspricht den drei Modi der Quantität der Urteile, nämlich der allgemeinen, der partikulären und der einzelnen Urteile. Da die materiale Quantität als das Begriffene durch die formale Quantität als Actus des Geistes begriffen werden muss, lässt sich die Quantität der Urteile in die *Teilbarkeit* (oder *Quantitätsfähigkeit*, siehe Kapitel 2.3) der Bestimmung der Grundsynthesis des Bewusstseins auflösen.

Die urteilstheoretischen Relationen, also die kategorische, die hypothetische und die disjunktive Relation, will Fichte gemäß den relationalen Kategorien verstehen. Bei kategorischen Urteilen verhält sich der Zusammenhang zwischen Subjekt und Prädikat wie derjenige zwischen Substanz und Akzidens. Die hypothetische Urteilsform beruht auf der *realen* und das heißt *kausalen* Verknüpfung zwischen Antezedens und Konsequens, und die disjunktive Urteilsform auf der Wechselwirkung. Bei der letzteren ist Fichte sich des Problems, das sich daraus ergibt, bewusst, denn er erwähnt, dass die Beziehung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich keine „wechselseitige Dependenz“, sondern vielmehr „eine beständige einseitige Abhängigkeit“ ist.<sup>281</sup> Angesichts der Abhängigkeit des Nicht-Ich vom Ich bestimmt Fichte das ganze Verhältnis der wechselseitigen Dependenz im analytischen Sinne so, dass mit dem Setzen des Urbegriffs, nämlich des Ich, die ganze Sphäre der übrigen Begriffe auch mit gesetzt ist und diese nur noch aufzusuchen sind.<sup>282</sup> Diese Abhängigkeit des Nicht-Ich vom Ich darf jedoch nicht im Sinne einer *Reduzierbarkeit* des Nicht-Ich auf das Ich verstanden werden – die Gründe dafür werden im nächsten Kapitel erläutert.

Obwohl Fichte in der GWL keine eigene Deduktion für die Kategorien der Modalität vornimmt,

---

<sup>279</sup> Ibid.

<sup>280</sup> Ibid.

<sup>281</sup> GA IV/1: 280.

<sup>282</sup> Vgl. ibid.: „Die wechselseitige Dependenz läßt sich so denken daß durch das Gesetztsein eines Begriffs, die ganze Sphäre gesetzt werde; aber dann ist das ganze Verhältniß nicht synthetisch sondern analytisch.“



beruhen die drei Formen, nämlich die problematische, die assertorische und die apodiktische, auf verschiedenen Momenten der genetischen Handlungen des Geistes und nicht, wie Kant es verstanden hat, auf dem „Wert der Kopula in Beziehung auf das Denken überhaupt“.<sup>283</sup> Problematische Urteile sind zufällige Annahmen in einer Untersuchung, die durch das Begründungsverfahren assertorisch und sogar apodiktisch werden können. Der logischen Funktion der problematischen Urteile liegen dann deren Einstellung und systematische Stellung im System der Erkenntnisse zugrunde. Assertorische Urteile sind „Erfahrungsurteile“,<sup>284</sup> die sich auf unserer Überzeugung von ihnen als gegebenen *Fakta* gründen. Es könnte dann weiter gefolgert werden, dass nur diejenigen Urteile, die eigene Erfahrungen beschreiben, assertorisch gefällt werden dürfen. Apodiktische Urteile sind notwendige Urteile, die sich darauf stützen, dass man sich des „Vernunftgesetzes“,<sup>285</sup> vermittelt dessen die Urteile notwendig wahr sind, bewusst ist.

Dies erklärt die urteiltheoretische Konsequenz des Ansatzes Fichtes, mit seiner eigenen WL an einem Punkt zu beginnen, der bei Kant in der Mitte des transzendentalen Idealismus liegt. Da Fichte nicht von einer eindeutigen Beziehung oder einer wechselseitigen Entsprechung der formalen logischen Funktionen auf der einen und der reinen Verstandesbegriffe auf der anderen Seite ausgeht, sondern vielmehr von einer Quantitätsfähigkeit in allen Begriffen, ergibt sich kein theoretischer Bedarf an einer sinnlichen Überbrückung durch die transzendente Einbildungskraft. Damit aber erübrigt sich die Konzeption eines Schematismus als eines vermittelnden Dritten.

---

<sup>283</sup> KrV, B100.

<sup>284</sup> GA IV/1: 282.

<sup>285</sup> Ibid.

## 4 Der praktische Teil der Grundlage und ihre Relevanz in der Gegenwart

Die Untersuchung wendet sich nun dem dritten Teil der GWL zu: der „Grundlage der Wissenschaft des Praktischen“. Er hebt mit dem zweiten Lehrsatz, der samt dem ersten Lehrsatz aus dem dritten Grundsatz abgeleitet ist, an und stellt darüber hinaus sechs weitere Lehrsätze auf. Im Vergleich zum theoretischen Teil hat der praktische Teil eine weniger feste und weniger ausführliche Struktur, denn die wörtlichen Formulierungen der späteren Lehrsätze (etwa des vierten bis achten Lehrsatzes) sagen nicht viel aus. Was die Beweisstruktur des zweiten und dritten Teils der GWL anbelangt, ist die Behandlung Fichtes offenbar asymmetrisch. Während die Erörterung des ersten Lehrsatzes allein den ganzen zweiten Teil über die Grundlage des theoretischen Wissens einnimmt, befasst sich der dritte Teil über die Grundlage der Wissenschaft des Praktischen, der im Vergleich zum zweiten Teil deutlich kürzer ist, mit sieben Lehrsätzen. Der Grund davon lässt sich aus einem Brief Fichtes am Anfang Februar 1794 an Lavater entnehmen:

Im zweiten würden eben so die höchsten Grundsätze der praktischen Philosophie ausführlich entwickelt; und an den ersten besondern die Verfahrensart in diesem Theile der Philosophie gezeigt; von den übrigen aber bloß eine Uebersicht ihrer Verkettung gegeben. Ich sehe kein anderes Mittel, um beide Wünsche zu vereinigen; denn wenn ich auch nur die praktische Philosophie ausführlich vortragen sollte, so würde dazu kaum ein ganzes Jahr zureichen.<sup>286</sup>

Aus pragmatischen Gründen muss Fichte ein Gleichgewicht zwischen der Deutlichkeit und der Vollständigkeit seiner Vorlesungen schaffen. Deswegen erhält im dritten Teil in der Tat nur der zweite (und vielleicht auch der siebter) Lehrsatz eine ausführliche Behandlung, und die anderen sind in unterschiedlichem Maße aufgelistet und in einer „Verkettung gegeben“. Die ganze praktische Philosophie Fichtes ist also hier nicht zu finden. Aber nichts desto trotz nimmt der praktische Teil eine unübersehbare Rolle ein, die für den Beweis der Wirklichkeit und Einheit der Vernunft unverzichtbar ist. Um dies einzusehen, muss der dritte Teil jedoch in das Ganze eingebettet werden und im Anschluss an die früheren Teile gelesen werden. Ohne Berücksichtigung der vorangehenden Erläuterungen und Ergebnisse lässt sich kaum ersehen, welche systematischen Verhältnisse im Allgemeinen die praktischen Grundsätze ausmachen und wie das Begehrungsvermögen und

---

<sup>286</sup> GA III/2: 61.

das Gefühl des Ich im Besonderen zusammenhängen. Der systematische Vorrang des Praktischen gegenüber dem Theoretischen ist nur unter der Denkbarkeit des Theoretischen zu nachvollziehen.

Aber trotz der angekündigten Denkbarkeit des Praktischen nach der Erläuterung des Theoretischen und trotz der deduzierten Notwendigkeit, durch die Erörterung der Vorstellung in die Reflexion der Vernunft überzugehen, findet sich im sechsten bis elften Paragraphen kaum etwas, das diesen Anforderungen der WL wirklich gerecht werden könnte. Da die Textfassung des praktischen Teils kaum ein durchgehendes Ziel der Darlegung aufweist und eine relativ lockere Struktur des Gedankengangs ergibt, will die vorliegende Untersuchung den praktischen Teil der Grundlage auf eine eigentümliche Art behandeln, um daraus einen Sinn zu ergeben.

Mit diesem Zweck wird es in folgender Reihenfolge vorgegangen: Zunächst wird die skeptische Herausforderung von Maimon im naturalistischen Lichte dargelegt (Kapitel 4.1). Im Anschluss daran wird der zweite Lehrsatz erläutert und die praktische Signifikanz des Strebens für das Objekt unterstrichen (Kapitel 4.2). Danach werden die übrigen sechs Lehrsätze behandelt, welche die praktischen Kategorien des Strebens, des Gefühls und des Triebes dynamisch und gesetzmäßig bestimmen (Kapitel 4.3). Die konstitutive Bedeutung des Praktischen wird dann hervortreten (Kapitel 4.4).

#### **4.1 Die skeptische Herausforderung im naturalistischen Licht**

Um den Sinn des Praktischen zu verstehen und daraufhin die praktische Verbindung des Subjektiven zum Objektiven aufrechtzuerhalten, muss zuerst dem naturalistischen Anliegen des Skeptizismus nachgegangen werden. Es ist im ersten und zweiten Teil der vorliegenden Untersuchung behauptet worden, dass Fichte die frühe WL, insbesondere die GWL, mit Blick auf Maimons Kritik an Kants transzendentalen Idealismus konzipiert hat. Auch die „Grundlage der Wissenschaft des Praktischen“, die zwar recht abrupt endet und deren textimmanente Beziehung zu den ersten zwei Teilen der GWL nicht ganz klar ist, muss in der vorliegenden Untersuchung auf diese Problematik bezogen werden, um sie angemessen zu verstehen. Gegen Schluss des Abschnitts E und vor der „Deduktion der Vorstellung“ erwähnt Fichte Maimon, den er in der Passage als „[e]ine[n] der größten Denker unsers Zeitalters“ bezeichnet, und spricht von dessen Auffassung der

Einbildungskraft als eine *Täuschung* des Geistes,<sup>287</sup> da unsere Befugnis zur Anwendung der Kategorie der Realität fragwürdig sei.<sup>288</sup> Fichtes Erwiderung läuft darauf hinaus, dass diese Befugnis nicht in Frage gestellt werden darf, denn die Handlung der Einbildungskraft gibt „die einzige mögliche Wahrheit“ und kann nicht wegfallen, wenn das Ich nicht wegfallen soll.

Aber diese Erwiderung, die dort noch zum theoretischen Teil der Grundlage gehört und mithin unter dem Verständnis des Ich als Intelligenz steht, ist unzureichend begründet, weil die innige Beziehung der Einbildungskraft zur idealen Tätigkeit (und nicht nur zur objektiven Handlung) des Ich noch nicht aufgezeigt worden ist. In der „Deduktion der Vorstellung“ wird die Einbildungskraft im Bedingungsverhältnis zu anderen Vermögen verortet: Aus ihr wird Anschauung durch den Verstand fixiert und hervorgehoben; der ruhende Verstand wird durch die Urteilskraft zum Einsatz gebracht, die sich an die Vernunft als die höchste Instanz wendet. Die Vernunft als das absolute Abstraktions- und Reflexionsvermögen wird als unabhängig von jeglichem Objekt betrachtet und enthält in sich zwei Zustände, indem sie sich zum bestimmten Handeln bestimmt. Von daher gilt es, bei einem Beweis der Wirklichkeit der Einbildungskraft die Wirklichkeit der Bestimmung der Vernunft zu erweisen.

Wie Paul Franks schon bemerkt hat,<sup>289</sup> es liegt in Maimons skeptischer Kritik eine Hume'sche, *methodologisch-naturalistische* Strömung.<sup>290</sup> Seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts hat die neuere Auswertung der Philosophie Humes als ein philosophischer Naturalismus durch die Werke von Barry Stroud an Bedeutung gewonnen.<sup>291</sup> Ob diese Hume-Interpretation richtig ist,

---

<sup>287</sup> GA I/2: 368; SW I: 227. Nach der Darstellung, wie die wechselbestimmende Tätigkeit der Einbildungskraft die Realität hervorbringt, bringt Fichte den skeptischen Einwand: „Es wird demnach hier gelehrt, daß alle Realität – es versteht sich *für uns*, wie es denn in einem System der Transcendental-Philosophie nicht anders verstanden werden soll – bloß durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde. Einer der größten Denker unsers Zeitalters, der, so viel ich einsehe, das gleich lehrt, nennt dies eine *Täuschung* durch die Einbildungskraft.“

<sup>288</sup> In seiner Erläuterung des ersten Grundsatzes ist Fichte sich des Maimon'schen Skeptizismus bereits bewusst. Gleich nach der Aufstellung der Kategorie der Realität fügt er die folgende Bemerkung in Klammern an: „Der Maimonsche Skepticismus gründet sich zuletzt auf die Frage über unsre Befugniß zur Anwendung der Kategorie der Realität. Diese Befugniß läßt sich aus keiner andern ableiten, sondern wir sind dazu schlechthin befugt.“ GA I/2: 261–262; SW I: 99.

<sup>289</sup> Franks, Paul, „From Quine to Hegel: Naturalism, Anti-Realism and Maimon's Question *Quid Facti*“. In Espen Hammer (Hrsg.), *German Idealism: Contemporary Perspectives*. London: Routledge, 2007, S. 50–69.

<sup>290</sup> Es ist aber nicht zu sagen, dass Maimon Naturalist ist.

<sup>291</sup> Sie greift zwar auf Norman Kemp Smith zurück. Vgl. Kemp Smith, Norman, „The Naturalism of Hume (I)“ und „The Naturalism of Hume (II)“. In *Mind*, 14 (54), 1905, S. 149–173, (55), S. 335–347; ders., *The Philosophy of*

muss hier nicht geprüft werden. Wichtig ist der *philosophische Naturalismus* in Ansehung der menschlichen Erfahrung, der in analytischer Philosophie viel größere Strömung hat (welcher im nächsten Teil in Bezug auf Quine erörtert wird). In Strouds eigenen Worten:

[Hume] thought we could understand what human beings do, and why and how, only by studying them as part of nature, by trying to determine the origins of various thoughts, feelings, reactions and other human ‘products’ within the familiar world. The abstract study of such things as ‘meanings’, ‘concepts’ and ‘principles’ was to be engaged in only in so far as they could be grounded in what people actually think, feel and do in human life. Of all the ingredients of lasting significance in Hume’s philosophy I think this naturalistic attitude is of greatest importance and interest.<sup>292</sup>

Der philosophische Naturalismus betrachtet Menschen als Naturwesen, und die naturalistische epistemologische Erklärung des Gebrauchs des Begriffs der Kausalität beruht auf psychologischer Gewohnheit und natürlicher Neigung; sie hält den Glauben, dass ein solcher Gebrauch durch den Begriff der Kausalität als einer der „Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung“ begründet werden kann, für einen Irrtum.

Kant versteht Hume als einen skeptischen Empiristen, der, wie John Locke, reine Begriffe von der Erfahrung empirisch derart abzuleiten versuche,<sup>293</sup> dass er die in synthetischen Sätzen *a priori* anhängende „Dignität“ der strengen Allgemeinheit und Notwendigkeit nicht ausdrücken könne und folglich den „Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe gänzlich ändern“ würde.<sup>294</sup> Nach diesem Verständnis ist der Empirismus Humes revisionistisch, da er aufgrund des Ergebnisses empirischer Ableitung eine *Veränderung* des Gebrauchs des Begriffs der Kausalität fordere, während diese Veränderung nach Kant durch das Faktum der reinen Mathematik und der allgemeinen Naturwissenschaft widerlegt werde. Eine solche Forderung würde bedeuten, dem Gebrauch dieses Begriffs den Anspruch auf Notwendigkeit abzusprechen.

Einer der Kritikpunkte Maimons hebt nun darauf ab, dass Kant Hume missverstehe. In den *Kritischen Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntniß- und*

---

*David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*. London: Macmillan, 1941.

<sup>292</sup> Stroud, Barry, *Hume*. London: Routledge, 1977, S. 222.

<sup>293</sup> Vgl. KrV, A94–95/B127–129.

<sup>294</sup> KrV, A91–92/B124.

*Willensvermögen* drückt Maimon durch die Rede von Philaethes gegen Kriton aus, dass der gemeinste (im Unterschied zum wissenschaftlichen) Verstandesgebrauch „sich bloß mit dieser *Erkenntniß an sich*, und ihrer Anwendung im gemeinen Leben begnügt“ und dadurch sich über den objektiven Grund der Erkenntnis täuscht. Hume leite „nicht den *Begriff* von Ursache, von Ideenassociation und Gewohnheit [ab], sondern bloß seinen vermeinten *Gebrauch*. Er bezweifelt also bloß seine *objektive Realität*, indem er zeigt, daß der gemeine Menschenverstand durch die Verwechselung des bloß *subjektiven und komparativ allgemeinen* mit dem *objektiven und absolut allgemeinen* zu dem Glauben an den *Gebrauch* dieses Begriffs hätte gelangen können.“<sup>295</sup> Nach Hume, wie Maimon ihn versteht, muss es keinen objektiven Grund des Verstandesbegriffs geben, um ihn zu *gebrauchen*. Das bedeutet, auch ohne eine objektive Begründung durch den Verstand darf man dem Gebrauch folgen, insofern er, wie Stroud im obigen Zitat zusammenfasst, „in what people *actually* [Hervorhebung des Verfassers] think, feel and do in human life“ und „as part of *nature* [Hervorhebung des Verfassers]“ begründet ist.<sup>296</sup> Aufgrund dieser Kritik unterstellt Franks Maimon ein naturalistisches Verständnis von Hume, dem zufolge Hume weder eine empirische Ableitung des Begriffs der Kausalität angeben noch eine Revision von dessen Gebrauch fordern wolle. Er könne den Gebrauch des Begriffs der Kausalität hinnehmen, ihm subjektive Notwendigkeit zuschreiben und ihn sogar als eine subjektive Möglichkeitsbedingung für Erfahrung (nur nicht im kantischen Sinne derselben) anerkennen; er nehme nur eine Irrtumstheorie (*error theory*) an,

---

<sup>295</sup> Maimon, Salomon, *Gesammelte Werke*. Hrsg. von Valerio Verra. Hildesheim: Georg Olms, Bd. 7, 1970, S. 58. Dieses Werk nimmt die Form eines Gesprächs zwischen zwei Figuren, nämlich Philaethes und Kriton, an. Philaethes soll Maimon, Kriton Kant und Reinhold vertreten.

<sup>296</sup> Anders gewendet, Hume führt hier eine naturalistische Position aus. Er will sich auf die Untersuchung menschlicher Natur beschränken; damit bezweifelt er nicht die Notwendigkeit der Kausalität, sondern nur die Möglichkeit ihrer Berechtigung durch den reinen Verstand. Vgl. auch § 5 in Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Hrsg. und eingeleitet von Peter Millican. Oxford: Oxford University Press, 2007, S. 32: „And though he should be convinced, that his understanding has no part in the operation, he would nevertheless continue in the same course of thinking. There is some other principle, which determines him to form such a conclusion. This principle is *custom* or *habit*. For wherever the repetition of any particular act or operation produces a propensity to renew the same act or operation, without being impelled by any reasoning or process of the understanding; we always say, that this propensity is the effect of *Custom*. By employing that word, we pretend not to have given the ultimate reason of such a propensity. We only point out a principle of human nature, which is universally acknowledged, and which is well known by its effects. Perhaps we can push our enquiries no farther, or pretend to give the cause of this cause; but must rest contented with it as the ultimate principle, which we can assign, of all our conclusions from experience. It is sufficient satisfaction that we can go so far, without repining at the narrowness of our faculties, because they will carry us no farther.“

indem er bezweifle, dass der Gebrauch durch die *Vernunft* (als den Realgrund des Begriffs) bestimmt und begründet werden kann. Es liege mithin kein Faktum der Erkenntnisse *a priori* vor, mit dem Kant Hume widerlegen könnte. Indem die Hume'sche Irrtumstheorie den Gebrauch des Begriffs der Kausalität auf eine naturalistische Art erkläre, gebe sie die philosophische Aufgabe der *Begründung* (*justification*) durch den Verstand völlig auf.

Es ist in diesem Zusammenhang, dass die Funktion des praktischen Teils der Grundlage sich klar erkennen lässt. Franks fasst in seinem Aufsatz die Position Fichtes konzis zusammen:

Fichte is prepared to agree with Maimon and hence with Hume that the imagination plays an essential role in experience. It is involved, not merely in the schematization of the categories, but also in the generation of the categorial form and, indeed, even of the sensible matter of cognition. Its activity is regulated by the [Fichtean] ideas. However, Fichte rejects the anti-realist characterization of the imagination as generating 'deception'. Every deception must contrast with the possibility of truth. If the imagination is practically indispensable in the sense that *rational agency is impossible without it*, then there is no alternative, and so there is no deception. Instead, the imagination should be understood in transcendental terms, as *constituting* [Hervorhebung des Verfassers] the possibility of experience, both formally and materially.<sup>297</sup>

Versteht man die besondere Rolle der Einbildungskraft für die WL Fichtes als eine eigentümliche und ursprüngliche transzendentalphilosophische Stellungnahme, so ist hervorzuheben, dass uns der ganzheitliche Mechanismus der Vermögen, wie er im letzten Teil dargestellt worden ist, Munition gegen den naturalistischen Skeptizismus liefert. Diese Munition ist aber noch nicht völlig zubereitet. Denn angesichts der gerade erläuterten Hume'schen Kritik reicht es nicht mehr aus, auf die subjektive Notwendigkeit des Einsatzes der Einbildungskraft zu verweisen, denn der Naturalist könnte sie wohl gelten lassen. Es muss darüber hinaus auch aufgezeigt werden, dass das Material auch aus der Bestimmung des Geistes stammt und dem Prinzip der Wechselwirkung unterliegt. Es ist mit diesem Anliegen, dass man dann den praktischen Teil der Grundlage am besten verstehen kann.

Aber aus gegenwärtiger Perspektive kommt die Geschichte nicht zum Ende. Auch wenn das

---

<sup>297</sup> Franks, „From Quine to Hegel“, a. a. O., S. 63.

Material der Erfahrung aus der Vernunft stammt, was bedeutet, dass die Vorstellung unbestimmt und von der Bestimmbarkeit des Ich abhängig ist, ergibt sich daraus vielmehr ein theoretischer Grund für die andere neuere naturalistische Alternative, den Begriff der Vorstellung als intensionales Gebilde für das Objekt abzuschaffen. Dies tut Quine durch seine UnbestimmtheitsThese der radikalen Übersetzung. Es wird im nächsten Teil auf dieses Problem neben anderen eingegangen.

#### 4.2 Der praktische Vereinigungspunkt: das Streben und das zweifache Objekt

In einem Brief am 30. August 1795 an Jacobi erklärt Fichte den Hauptpunkt, in dem Fichte sich für einen härteren transzendentalen Idealisten als Kant hält. Dabei verdeutlicht Fichte den *praktischen* Reflexionspunkt, der vermutlich im dritten Teil der GWL eingesetzt wurde. Er schrieb:

So wie wir uns als Individuum betrachten, und so betrachten wir uns immer im *Leben* – nur nicht im *Philosophiren* und *Dichten* – stehen wir auf diesem Reflexionspunkte, den ich den *praktischen* nenne (den vom absoluten Ich aus den *spekulativen*). Von ihm aus ist eine Welt für uns, unabhängig von uns da, die wir nur modificiren können; von ihm aus wird das reine Ich, das uns auch auf ihm gar nicht verschwindet, außer uns gesetzt, und heißt Gott...

In dem Gebiete dieses praktischen Reflexionspunktes herrscht der Realismus; durch die Deduction und Anerkennung dieses Punktes von der *Speculation selbst*, erfolgt die gänzliche Aussöhnung der Philosophie mit dem gesunden Menschenverstande, welche die Wissenschaftslehre versprochen.<sup>298</sup>

Das Leben ist der Ausgangspunkt des praktischen Teils der Grundlage. Der Standpunkt des Lebens ist der Standpunkt des gemeinen objektiven Wissens. Unter diesem Betrachtungspunkt glaubt der gesunde Menschenverstand natürlich an die Unabhängigkeit der Außenwelt, und insofern ist jeder lebendige Mensch *Realist*. Die Wissenschaftslehre selbst, als Wissenschaft der Wissenschaft überhaupt, ist kein Leben, sondern Spekulation. Die philosophische Spekulation ist aber keine Phantasie, sie geht darauf aus, das Leben zu erkennen. Der Dienst der Wissenschaftslehre besteht dann darin, den praktischen Reflexionspunkt anzuerkennen und ihn aus dem spekulativen zu deduzieren. Maimons Bemerkung über die Vorgehensweise der WL ist mithin ganz zutreffend: Fichte will den Weg „*von oben herunter*“ (von dem Begriff einer Wissenschaft überhaupt zu den konkreten

---

<sup>298</sup> GA III/2: 392.



Wissenschaften)“ beschreiben.<sup>299</sup> Den praktischen Reflexionspunkt aus dem spekulativen zu deduzieren und anzuerkennen heißt, in anderen Worten von Fichte, wie er in einem Brief in dem gleichen Jahr an Reinhold schrieb, die Hauptfrage der WL zu beantworten: „Wenn das Ich ursprünglich *nur sich selbst* setzt, wie kommt es denn dazu, noch etwas anderes zu setzen, als ihm entgegengesetzt? aus sich selbst herauszugehen?“<sup>300</sup> Diese Frage hat im Prinzip viel mit der Kant-Kritik Maimons zu tun.

Aus dem Zusammenhang der Vermögen hat sich ergeben, dass es ohne die Selbstbestimmung der Vernunft keine synthetische Einheit zur Bestimmung des Objekts geben würde. Die synthetische Einheit macht die Schranken aller Wechseltätigkeit aus und ist der architektonischen Struktur der GWL zufolge eine höhere Bedingung für die hinausgehende Einbildungskraft. Aller Wechsel bzw. alles Schweben muss innerhalb der Schranken stattfinden. Am Ende des theoretischen Teils der Grundlage ergibt sich die Wechselwirkung des Ich mit sich selbst als der Bestimmungsgrund der Vorstellung. Beide Enden der Wechselwirkung sind im Ich als Vernunft, sie sind zwei Momente, nämlich das Bestimmte und das Bestimmende des Ich, und sie können nun auch als die äußeren Enden der Schranken verstanden werden.

Das bestimmte Ich ist die Intelligenz, das bestimmende Ich die Vernunft. Die Hauptantithese zwischen ihnen, welche der praktische Teil der Grundlage zu behandeln hat, formuliert Fichte wie folgt: „Mithin wäre das Ich in seinem Wesen sich selbst entgegengesetzt, und widerstreitend; es wäre in ihm ein zwiefaches entgegengesetztes Princip, welche Annahme sich selbst widerspricht, denn dann wäre in ihm gar kein Princip.“<sup>301</sup> In der Entfaltung wird das „zwiefache entgegengesetzte Prinzip“ vielmehr als Äußerung, und mithin kein Widerspruch, der innigen Einigkeit der Begehrungstätigkeit und des Gefühls des Ich herausstellen. Die Versöhnung dieser Hauptantithese ist ein wichtiger Schritt zur Beantwortung der obenerwähnten Frage, wie kommt das Ich dazu, etwas anderes zu setzen und aus sich selbst herauszugehen.

Der praktische Teil der Grundlage hat nun die Aufgabe, zu zeigen, dass und wie das praktische

---

<sup>299</sup> GA III/2: 207.

<sup>300</sup> GA III/2: 345.

<sup>301</sup> GA I/2: 389–390; SW I: 252. Dabei betont Fichte, dass erst nach der Identifikation dieser Antithese im Ich der wahre Sinn des zweiten Grundsatzes aufscheint.

Vermögen der Vernunft nicht nur die Erkenntnisarten, die im theoretischen Teil als Formen des Wissens dargestellt sind, sondern auch das Erkannte, das heißt das Gefühl, durch eigene Begehrungstätigkeit (also Streben und Trieb) bestimmt. Die philosophische Reflexion des praktischen Teils der Grundlage fährt gleichermaßen mittels einer Auflösung der Gegensätze fort. Es soll aber daran erinnert werden, dass auch im praktischen Teil, wie schon in der „Deduktion der Vorstellung“, das Verfahren nicht mehr durch künstliche Reflexion bestimmt ist. Das bedeutet, dass bei der Auflösung der Gegensätze keine neuen synthetischen Handlungen des Ich aufgestellt werden. Nach der „Deduktion der Vorstellung“ setzt Fichte die natürliche Reflexion weiter fort, indem er auf die bereits identifizierten theoretischen Handlungen des Ich reflektiert und entsprechende, vorausgesetzte praktische Vorgänge im Bewusstsein aufsucht.<sup>302</sup> Die praktische Begründung der Vereinigung im Ich ist bei Fichte nicht bloß eine abstrakte Spekulation (wie in § 3 in der GWL), und dieser Punkt entspricht wohl dem angeführten Passus, dass der praktische Gesichtspunkt vom Leben ausgeht.

Der für den praktischen Teil der WL „höchstwichtigste“ Begriff ist Fichte zufolge der des *Strebens*.<sup>303</sup> Das Streben, welches unendlich betätigt, ist „die reine in sich selbst zurückgehende Thätigkeit des Ich *in Beziehung auf ein mögliches Objekt*“,<sup>304</sup> und es ist sogar die „*Bedingung der Möglichkeit alles Objekts*“.<sup>305</sup> Es ist an dieser Stelle anzumerken, dass der Ausdruck „Streben“ (und daraufhin auch „Gefühl“, „Sehnen“ und „Trieb“) wegen seiner alltäglichen psychologischen Konnotation irreführend sein mag. Im normalen Wortgebrauch setzt Streben die Vorstellung eines angestrebten bestimmten Objekts, wie vage sie auch sein mag, voraus. Es entspricht sicherlich einem allgemeinen Faktum des Bewusstseins, an dem alle Menschen als endliche Vernunftwesen beteiligt sind. Aber das Streben im transzendentalphilosophischen Sinne bezieht sich nicht auf denjenigen Bewusstseinszustand, in dem man mit *bewussten* Handlungen nach einem *bestimmten* Ziel strebt. Fichte macht auf die eigentümliche philosophische Bedeutung des Strebens

---

<sup>302</sup> Siehe GA I/2: 390; SW I: 252. „Im zweiten Grundsatz ist nur einiges absolut; einiges aber setzt ein Faktum voraus, das sich a priori gar nicht aufzeigen läßt, sondern lediglich in einer eignen Erfahrung.“

<sup>303</sup> GA I/2: 404; SW I: 270.

<sup>304</sup> GA I/2: 397; SW I: 261.

<sup>305</sup> Ibid.

aufmerksam:

Das unbestimmte Streben überhaupt, – das insofern freilich nicht Streben heißen sollte, weil es kein Objekt hat, für welches wir aber keine Benennung haben, noch haben können, – welches außerhalb aller Bestimmbarkeit liegt – ist unendlich; aber als solches kommt es nicht zum Bewußtseyn, noch kann es dazu kommen, weil Bewußtseyn nur durch Reflexion, und Reflexion nur durch Bestimmung möglich ist.<sup>306</sup>

Das Streben im Fichte'schen Sinne ist eine allem Objekt vorangehende und dasselbe bestimmende Bedingung, ohne die keine objektive Vorstellung entstehen kann. Als ein solches kann das Streben niemals unmittelbar im empirischen Bewusstsein vorkommen. Fichte gelangt zu ihm als einer transzendentalen Bedingung nicht durch eine phänomenologische Selbstbeobachtung alltäglicher Erfahrung, sondern durch die philosophische Reflexion auf die aufgestellten Fakta der notwendigen Handlungen des Geistes. Die ganze Vorgehensweise, mit der Fichte im praktischen Teil der Grundlage das Streben analysiert und weitere Lehrsätze aufstellt, ist nicht psychologisch, sondern „*apagogisch*“.<sup>307</sup>

Die angeführten Aussagen Fichtes über das Streben scheinen bisher widersprüchlich zu sein, denn einmal hat das Streben als die reine Tätigkeit des Ich eine Beziehung auf ein mögliches Objekt, und ein anderes Mal hat es allerdings kein Objekt. Dies lässt sich präziser erklären. Das Streben *erschafft* die Beziehung auf ein mögliches Objekt, und insofern das mögliche Objekt nicht *wirklich* ist, hat es kein *bestimmtes*, sondern nur ein *ideales* Objekt. Bevor das Verhältnis des Strebens zum Objekt erklärt werden kann, müssen wir zuerst ersehen, wie Fichte zum Begriff des Strebens gelangt.

Im Hauptsatz des praktischen Teils, nämlich „das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich“, liegen zwei Modalitäten der Tätigkeit des Ich. Einerseits richtet sich das Setzen des Ich auf sich selbst, seine Tätigkeit ist insofern rein und unendlich. Andererseits richtet sich das Ich auch auf ein entgegengesetztes Nicht-Ich, seine Tätigkeit ist dann objektiv und endlich. Wie gelangt Fichte zur Vereinigung der zwei Aspekte des Ich und welche Tragweite hat es für unsere Fragestellung

---

<sup>306</sup> GA I/2: 403; SW I: 269.

<sup>307</sup> GA I/2: 404; SW I: 271.

zum Begriff des Objekts? Die unendliche Tätigkeit lässt sich am reinen Ich des § 1 erkennen,<sup>308</sup> während die endliche Tätigkeit, die Fichte auch objektiv nennt, dem Setzen des Nicht-Ich in § 2 zukommt.<sup>309</sup> Ihre notwendige Vereinigung in einem Verhältnis der Bestimmung in § 3 ist im grundsätzlichen Teil der GWL bereits aufgezeigt (und im zweiten Teil der vorliegenden Untersuchung erläutert) worden. In diesem Verhältnis verhält sich die unendliche Tätigkeit zu der endlichen „wie das bestimmende zum bestimmten“, und „[n]ur *inwiefern* jener Thätigkeit [der unendlichen Tätigkeit] widerstanden wird, kann ein Gegenstand gesetzt werden; und inwiefern ihr nicht widerstanden wird, ist kein Gegenstand.“<sup>310</sup> Der Widerstand des Nicht-Ich verhindert den Vollzug der Bestimmung der unendlichen Tätigkeit, deswegen kann das Verhältnis in der Tat kein Kausalitätsverhältnis sein. Das Setzen des Objekts befindet sich in einem paradoxen Sachverhalt: als Produkt des Geistes entsteht es zwar nur unter der Bedingung der Bestimmung des Ich, ansonsten ist es kein Objekt *für uns*; aber es entsteht auch nur wenn der Bestimmung des Ich widerstanden wird, ansonsten ist es kein *Gegenstand*. Fichte beschreibt dieses Verhältnis also wie ein Zwischending zwischen Kausalität und Nicht-Kausalität. Das wesentliche bestimmende Merkmal in diesem Verhältnis ist nicht die Wirksamkeit des absoluten Ich auf das Nicht-Ich, sondern seine *Forderung* nach Übereinstimmung.

Die Übereinstimmung des Ich und des Objekts ist keine gegebene Tatsache, und es kann auch keine sein, denn zwischen Ich und Nicht-Ich herrscht vor allem ein formaler Unterschied. Das Nicht-Ich soll seiner Form nach Nicht-Ich sein, aber seinem Gehalt nach „mit dem Ich vollkommen übereinstimmen.“<sup>311</sup> Wegen des formalen Unterschieds herrscht zwischen der unendlichen und der endlichen Tätigkeit eine Nichtübereinstimmung, angesichts deren ihre Beziehung durch das Ich nur eine Tendenz bzw. ein Streben sein kann. Das bedeutet, das absolute Ich kann das Objekt nicht

---

<sup>308</sup> Vgl. GA I/2: 393; SW I: 256: „*Unendlich* ist demnach das Ich, *inwiefern seine Thätigkeit in sich selbst zurückgeht*, und insofern ist denn auch seine Thätigkeit unendlich, weil das Produkt derselben, das Ich, unendlich ist.“

<sup>309</sup> Vgl. *ibid.*: „Insofern das Ich Schranken, und nach dem obigen sich selbst in diese Schranken setzt, geht seine Thätigkeit (des Setzens) nicht unmittelbar auf sich selbst, sondern auf ein entgegensetzendes Nicht-Ich (§.§.2.3.) Sie ist demnach nicht mehr reine sondern *objektive* Thätigkeit.“

<sup>310</sup> Vgl. GA I/2: 395; SW I: 259.

<sup>311</sup> GA I/2: 397; SW I: 261: „Also, das absolute Ich bezieht sich selbst schlechthin auf ein Nicht-Ich (jenes –Y), das, wie es scheint, zwar seiner Form nach, (insofern es überhaupt etwas ausser dem Ich) nicht aber seinem Gehalte nach Nicht-Ich seyn soll; denn es soll mit dem Ich vollkommen übereinstimmen.“

wirklich zur Gleichheit *bestimmen*, sondern nur zur Bestimmung auffordern. Die geforderte Übereinstimmung ist nur dann eine sinnvolle Forderung, wenn überhaupt eine Unterscheidung derjenigen, die übereinstimmen sollen, vorliegt, ansonsten wäre „Alles in Allem“ und mithin kein Begriff des Objekts und kein Selbstbewusstsein möglich. Es ist in diesem Zusammenhang, dass das Streben als die praktische Äußerung der normativen Orientierung im Leben des endlichen Vernunftwesens identifiziert wird. In ihm sind sowohl die Unendlichkeit als die Endlichkeit des Ich, Fichte nennt es mithin die unendliche Endlichkeit bzw. die endliche Unendlichkeit. Aus ihrer Vereinigung entsteht, wie zu zeigen sein wird, ein zweifacher Charakter des Objekts.

Wie soll man den normativen Charakter des Strebens verstehen? Ist das Streben identisch mit der reinen Tätigkeit des absoluten Ich? Man tendiert, ja zu vermuten, wenn man die WL als eine Art ontologischen Monismus liest und ahnt, dass alles aus dem absoluten Ich entstanden ist. Aber Fichte verneint es ausdrücklich und bezeichnet jene Lehre, die einen direkten Bezug von der reinen Tätigkeit zum Objekt befürwortet, als „intelligiblen Fatalismus“.<sup>312</sup> Die reine Tätigkeit ist ja eine Möglichkeitsbedingung für das Setzen des Objekts,<sup>313</sup> jedoch keine zureichende Bedingung, weil sie „ursprünglich sich auf gar kein Objekt bezieht, und von demselben, so wie dasselbe von ihr gänzlich unabhängig ist.“<sup>314</sup> Dennoch würde der Sympathisant der WL sogleich eine Frage stellen. Wenn die Beziehung auf die Tätigkeit des Objekts nicht unmittelbar durch die reine Tätigkeit des absoluten Ich selbst geschieht, heißt es dann nicht, dass sie irgendwie dem Ich *gegeben* sein soll? Denn es scheint, keine andere Möglichkeit zu geben, jene Beziehung zu erklären. Fichte lehnt auch jede Annahme der Gegebenheit ab. Das Zustandekommen der Beziehung bedarf, um sich auf ein Objekt zu beziehen, einer absoluten Handlung, die angesichts der Hemmung des Widerstandes die reine Tätigkeit *wiederherstellt* und diese folglich in ein Streben verwandelt. Diese beziehende absolute Handlung, eigenen Zustand zu behaupten, ist für die endliche Vernunft, aber nicht für das

---

<sup>312</sup> GA I/2: 398; SW I: 263.

<sup>313</sup> Zur reinen Tätigkeit als der Bedingung der objektiven Tätigkeit vgl. GA I/2: 398; SW I: 262: „Zuförderst, insofern kein Objekt gesetzt werden kann, wenn nicht eine Thätigkeit des Ich vorhanden ist, welcher die des Objekts entgegengesetzt ist, und diese Thätigkeit nothwendig vor allem Objekte schlechthin und lediglich durch das Subjekt selbst im Subjekt seyn muß, mithin die reine Thätigkeit desselben ist, ist die reine Thätigkeit des Ich als solche, *Bedingung aller ein Objekt setzenden Thätigkeit*.“

<sup>314</sup> GA I/2: 398; SW I: 262–263.

absolute Ich, denn dieses erfährt keinen Widerstand und kennt keinen Unterschied, bezeichnend.

Durch die beziehende Handlung geschieht zugleich das Setzen des Objekts; „insofern ein Objekt gesetzt wird, werden sie [die unendliche und endliche Tätigkeit] bezogen, und inwiefern sie nicht bezogen werden, wird kein Objekt gesetzt.“<sup>315</sup> Das Streben des Ich beinhaltet dann den in sich selbst zurückgehenden Charakter der reinen Tätigkeit und muss damit trotz der Hemmung des Anstoßes sich selbst wiederherstellen. Im Streben sind also zwei Aspekte, nämlich Hemmung und Wiederherstellung, synthetisch vereinigt; und umgekehrt befindet sich die Vereinigung der Endlichkeit und Unendlichkeit in einer protoobjektiven Tätigkeit.

Die zwei Aspekte in der Vereinigung, welche in der Reflexion jeweils als die endliche Tätigkeit und als das unendliche Streben vorkommen, machen eine aufschlussreiche Zusammensetzung aus und ihre Produkte müssen dementsprechend ausdifferenziert werden. Die endliche Tätigkeit hat ein *wirkliches* Objekt mit bestimmter Grenze, während das unendliche Streben ein *eingebildetes* bzw. *ideales* Objekt hat.<sup>316</sup> Es handelt sich aber nicht um zwei numerisch distinkte Objekte, sie sind so vereinigt wie die unendliche und die endliche Tätigkeit.

Das Streben produziert nicht nur das ideale Objekt, es bietet auch Anlass zur Bestimmung der Grenzen für das wirkliche Objekt. Wenn der Grund des Strebens der Grund der Beziehung auf jede objektive Tätigkeit, und somit auch der Grund der Möglichkeit des fremden Einflusses durch ein Objekt auf das Ich, ist, besagt dies, dass dieser Grund im Wesen des Ich zuvor gegründet sein soll. Fichte erkennt das und bestätigt: „Demnach müßte schon ursprünglich im Ich selbst eine Verschiedenheit seyn, wenn jemals eine darein kommen sollte; und zwar müßte diese Verschiedenheit im absoluten Ich, als solchem, gegründet seyn.“<sup>317</sup> Ausgehend von dieser Anerkennung der Verschiedenheit im Ich schlägt Fichte ein mathematisches Bild der Tätigkeit vor, in dem die Zuschreibung der Verschiedenheit im Ich nicht in Widerspruch zu der Einheit des Ich steht.

Dabei weist Fichte die Verschiedenheit im Ich als die *zentrifugale Richtung* der Tätigkeit aus.

---

<sup>315</sup> GA I/2: 395; SW I: 259.

<sup>316</sup> Vgl. GA I/2: 402; SW I: 267–268: „Die Vermuthung, welche sich jedem auf den ersten Anblick darbietet, ist ohne Zweifel diese, daß die endliche objektive Thätigkeit des Ich auf ein *wirkliches*, sein unendliches Streben aber auf ein bloß *eingebildetes* Objekt gehe. Diese Vermuthung wird sich allerdings bestätigen.“

<sup>317</sup> GA I/2: 405; SW I: 272.

Der zentrifugalen Richtung entgegengesetzt ist die *zentripetale Richtung*, welche die in sich selbst zurückgehende Tätigkeit ist. Die Zusammensetzung der beiden Richtungen ruft einen Zirkel hervor, in dem die Linie von einem Punkt ausgeht und bei jedem nächsten ausgehenden Schritt vom Anstoß in die entgegengesetzte Richtung zurückreflektiert wird. Aber die Tätigkeit des Ich kann nur auf sich zurückgehen, wenn sie zuerst nach außen gerichtet ist; und sie richtet sich nach außen unter der Bedingung der zurückgehenden Tätigkeit. Mit diesem Bild fasst Fichte wie folgt zusammen: „Demnach sind centripetale und centrifugale Richtung der Thätigkeit beide auf die gleiche Art im Wesen des Ich gegründet; sie sind beide Eins, und eben dasselbe, und sind bloß insofern unterschieden, inwiefern über sie, als unterschiedne, reflektirt wird.“<sup>318</sup> In diesem vereinigten Wesen des Ich verortet Fichte den Sinn des ersten Grundsatzes, der in § 1 noch nicht zum Vorschein kommt. Das absolute Ich als solches ist kein unmittelbar gegebenes Bewusstsein; es ist vielmehr eine *Idee*, die der Forderung, alle Realität in sich zu fassen und die Unendlichkeit zu erfüllen, zugrunde liegt.<sup>319</sup> Zur Erfüllung der Forderung der Realitätsumfassung entsteht die reine Tätigkeit der Reflexion. Aus ihr entsteht wiederum das Herausgehen des Ich zur Erfüllung der Unendlichkeit. Das Streben und die Reflexion werden von Fichte in § 8 mittels des fünften Lehrsatzes „das ursprünglich im Ich liegende Zweifache“ genannt.<sup>320</sup> Im Objekt liegt gleichfalls ein Pendant.

Im Anschluss daran zieht Fichte direkt aus den beiden Richtungen die früher erwähnten wirklichen und eingebildeten Objekte, die nun zwei *Reihen* der Objekte ausmachen. Die Reihe der eingebildeten Objekte nennt Fichte „die Reihe des *Idealen*“<sup>321</sup>, die Reihe der wirklichen Objekte „die Reihe des *Wirklichen*“<sup>322</sup>. Der Reihe des Idealen liegt die Idee des absoluten Ich zugrunde, und sie ist „von dem möglichen Anstoße völlig abstrahirt.“<sup>323</sup> Bei der Reihe des Wirklichen „[g]eht die Reflexion auf den Anstoß, und betrachtet das Ich demnach sein Herausgehen als beschränkt.“<sup>324</sup>

---

<sup>318</sup> GA I/2: 407; SW I: 274.

<sup>319</sup> Vgl. GA I/2: 409; SW I: 277: „Das Ich fordert, daß es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt nothwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen Ich; und dieses ist das *absolute* Ich, von welchem wir geredet haben.“

<sup>320</sup> GA I/2: 423; SW I: 292–293.

<sup>321</sup> Ibid.

<sup>322</sup> GA I/2: 410; SW I: 277.

<sup>323</sup> GA I/2: 409; SW I: 277.

<sup>324</sup> Ibid.

Das Ich, das die Reihe des Idealen betrachtet, ist praktisch, während das Ich, das den Anstoß in Betracht zieht, theoretisch ist.

Fichte betont daraufhin die wechselseitige Abhängigkeit des praktischen Vermögens des Ich und der Intelligenz desselben. Ohne praktisches Vermögen ist Intelligenz nicht möglich, denn nur unter der Bedingung, dass das Ich über allen möglichen Anstoß hinausgeht, kann etwas Anstoßendes für das Ich auftreten. Die reine Tätigkeit des praktischen Vermögens ist zwar in der philosophischen Spekulation möglicherweise unabhängig von der endlichen Intelligenz (zum Beispiel als Gottheit), aber was „das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen“ betrifft,<sup>325</sup> muss das *Bewusstsein* des praktischen Vermögens auch die Form der Vorstellung annehmen. Von daher ist ohne Intelligenz auch kein Selbstbewusstsein möglich. Es besteht in dem Transzendentalismus der WL ein Realismus, dem zufolge zur Erklärung des Bewusstseins endlicher Naturen eine zwar unerkennbare, dem Ich entgegengesetzte und unabhängige Kraft (des Nicht-Ich) angenommen werden muss.<sup>326</sup> Die Gültigkeit dieses Realismus geht jedoch über den Transzendentalismus der WL nicht hinaus, denn das anzunehmende Unabhängige ist der WL zufolge „abermals ein Produkt ihrer eignen Denkkraft.“<sup>327</sup> Insofern dieses Unabhängige ein Produkt der Denkkraft ist, wird es wiederum etwas vom Ich Abhängiges. Das Setzen des Nicht-Ich in der WL muss eine Idealität annehmen, weil die Perspektive der WL selbst, von der aus die Annahme der Realität des Nicht-Ich als erforderlich betrachtet wird, eben die der Endlichkeit und nicht die der Gottheit ist.<sup>328</sup>

Das Fazit, das sich aus diesen Überlegungen ergibt, ist mithin ein metatheoretisches, das zwar an die Erörterung im Hinblick auf die Kategorie der Kausalität erinnert. Der praktische Teil der Grundlage erhält die Identitätsthese zwischen Ideal- und Realgrund durchaus aufrecht, und der Unterschied zwischen der theoretischen und der praktischen Perspektive besteht darin, ob das Ich

---

<sup>325</sup> GA I/2: 410; SW I: 278.

<sup>326</sup> Vgl. GA I/2: 411; SW I: 280: „Die Wissenschaftslehre ist demnach *realistisch*. Sie zeigt, daß das Bewußtseyn endlicher Naturen sich schlechterdings nicht erklären lasse, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandne, ihnen völlig entgegengesetzte Kraft annimmt, von der dieselben ihrem empirischen Daseyn nach selbst abhängig sind.“

<sup>327</sup> Ibid.

<sup>328</sup> Vgl. GA I/2: 412; SW I: 281: „Wir sagten: das Bewußtseyn endlicher Naturen läßt sich nicht erklären, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandne Kraft annimmt. – Für Wen läßt es sich nicht erklären? und für Wen soll es erklärbar werden? Wer überhaupt ist es denn, der es erklärt? Die endlichen Naturen selbst.“



in der jeweiligen Perspektive diese Identität selbst in Betracht zieht.<sup>329</sup> Insofern der kritische Idealismus der WL diesen Zirkel, in dem die WL sich bewegt, anerkennt, nennt Fichte ihn auch „Real-Idealismus“ oder „Ideal-Realismus“.<sup>330</sup> Dieses metatheoretische Gleichgewicht schlägt sich in dem zweifachen Charakter des Objekts im System der WL nieder, indem der WL zufolge das Objekt niemals bloß als unabhängige Realität ohne jegliche Idealität und auch niemals bloß als ideale Vorstellung ohne jegliche unabhängige Realität gesetzt werden kann.<sup>331</sup>

#### 4.3 Dritter bis achter Lehrsatz oder Streben, Gefühl und Trieb

Man könnte sagen, dass die Darstellung der übrigen Lehrsätze im praktischen Teil der Grundlage eine Explikation davon ist, was durch jenes Setzen des Strebens zugleich gesetzt werden muss. Das Gleichgewicht zwischen Idealismus und Realismus ist dabei Dreh- und Angelpunkt für die Entfaltung alles Weiteren. Von diesem Gleichgewicht ausgehend stellt Fichte den dritten Lehrsatz auf: *„Im Streben des Ich wird zugleich ein Gegenstreben des Nicht-Ich gesetzt, welches dem erstern das Gleichgewicht halte.“*<sup>332</sup> Der Begriff des Strebens gehört nicht unter den der Kausalität. Das unendliche Streben kann keine Kausalität haben, und *dass* es keine Kausalität haben kann, „läßt sich lediglich unter Bedingung eines Gegenstrebens denken, das demselben das Gleichgewicht halte, d. i. die gleiche Quantität innerer Kraft habe.“<sup>333</sup> Der Grund dieser Begrenzung des Strebens liegt nicht im Streben selbst, vielmehr muss dieses durch eine entgegengesetzte und gleichfalls strebende Kraft begrenzt werden. Aber auch die entgegengesetzte Kraft kann gleichfalls keine Kausalität haben, wenn das unendliche Streben nicht völlig vernichtet werden sollte. Mit dem dritten Lehrsatz stellt Fichte also fest, dass der Begriff des Strebens den Begriff des Gegenstrebens impliziert und beide in einem Zustand des Gleichgewichts sind.

---

<sup>329</sup> Vgl. GA I/2: 412; SW I: 281: „Dasselbe kann sich setzen, als beschränkt durch das Nicht-Ich, indem es nicht darauf reflektirt, daß es jenes beschränkende Nicht-Ich doch selbst setze; es kann sich setzen, als selbst beschränkend das Nicht-Ich, indem es darauf reflektirt.“

<sup>330</sup> Ibid.

<sup>331</sup> Vgl. GA I/2: 413–414; SW I: 282–283: „Das Resultat dieser Untersuchung würde seyn, daß wir unserm Gegner in die Unendlichkeit hinaus keinen einzigen Moment würden aufzeigen können, in welchem nicht für das Streben des Ich eine unabhängige Realität außer dem Ich vorhanden wäre; er aber auch uns keinen, in welchem nicht dieses unabhängige Nicht-Ich vorgestellt, und auf diese Art von dem Ich abhängig gemacht werden könnte.“

<sup>332</sup> Ibid.

<sup>333</sup> GA I/2: 416; SW I: 286.

Der vierte Lehrsatz, welcher lautet: „*Das Streben des Ich, Gegenstreben des Nicht-Ich, und Gleichgewicht zwischen beiden muß gesetzt werden*“,<sup>334</sup> ist eine unmittelbare Folge aus dem dritten Lehrsatz. Wenn die Einheit des Bewusstseins möglich sein soll, das heißt wenn das Ich gesetzt werden soll, dessen Notwendigkeit der grundsätzliche Teil der GWL bereits aufgezeigt hat, müssen diese drei Elemente mit gesetzt werden. Es fällt auf, dass Fichte durch die Aufstellung dieses Lehrsatzes den Sinn weiterer Begriffe präzisiert. Da das Streben keine reale, auf ein Nicht-Ich wirkende Tätigkeit ist, kann es nur in sich selbst zurückgehen und sich selbst produzieren. Fichte nennt das Streben in dieser selbst produzierenden Funktion den *Trieb*.<sup>335</sup> Damit gewinnt das Ich eine konkretere Bestimmung und lässt sich nicht mehr als formale Tätigkeit, sondern als etwas Festgesetztes verstehen.<sup>336</sup> Das Gleichgewicht erhält auch einen spezifischeren Sinn, denn es besteht nun zwischen dem hinausgehenden Trieb und der Tendenz zur Reflexion. Die Tendenz zur Reflexion wird insofern befriedigt, als der hinausgehende Trieb begrenzt wird. Dieses Gleichgewicht befindet sich auch im Ich, insofern von der Wechselwirkung des Ich mit sich selbst die Rede ist. Unter dem Begriff „Gefühl“, genauer dem Gefühl des „Zwanges“ und des „Nichtkönnens“, versteht Fichte die *Äußerung* des Gleichgewichts.<sup>337</sup> Ähnlich wie das Streben hat das Gefühl einen eigentümlichen philosophischen Sinn, der von seinem alltäglichen psychologischen Gebrauch abweicht. Jedes Gefühl ist nun ein Vereinigungspunkt sowohl von dem Trieb nach außen und der zurückgehenden Reflexion als auch von Tätigkeit und Beschränkung.<sup>338</sup>

Im Anschluss daran erscheint der fünfte Lehrsatz „*Das Gefühl selbst muß gesetzt und bestimmt werden*“<sup>339</sup> naheliegend. Der Grund dafür ist nicht psychologisch, sondern *transzendental*, weil mit Blick auf die obige Bestimmung des Gefühls die Notwendigkeit, das Gefühl zu setzen und zu bestimmen, eine Folge des Setzens des Gleichgewichts zwischen Trieb und Reflexion im Streben

---

<sup>334</sup> GA I/2: 417; SW I: 287.

<sup>335</sup> GA I/2: 418; SW I: 287.

<sup>336</sup> Ibid. Zur weiteren Bestimmung des Strebens als Triebs schreibt Fichte: „Es wird überhaupt gesetzt, als *Etwas*, nach dem allgemeinen Gesetze der Reflexion; mithin nicht als *Thätigkeit*, als etwas, das in Bewegung, Agilität ist, sondern als etwas fixirtes, festgesetztes.“

<sup>337</sup> GA I/2: 419; SW I: 289: „Also jene Aeußerung des Nicht-könnens ist eine Aeußerung des Gleichgewichts. Die Aeußerung des Nicht-könnens im Ich heißt *ein Gefühl*.“

<sup>338</sup> Ibid.: „In ihm ist innigst vereint *Thätigkeit* – ich fühle, bin das fühlende, und diese Thätigkeit ist die der Reflexion – *Beschränkung* – ich *fühle*, bin leidend, und nicht thätig; es ist ein Zwang vorhanden.“

<sup>339</sup> GA I/2: 421; SW I: 291.

ist. Fichtes Folgerung in § 8 über den fünften Lehrsatz lässt sich auf recht einfache Weise rekonstruieren: Im Gegensatz zur Kraft im leblosen Körper ist der Trieb des Ich „eine innere, sich selbst zur Causalität bestimmende Kraft.“<sup>340</sup> Dem Trieb wohnt also die „Reflexionsfähigkeit“, die der idealen Tätigkeit und mithin dem Vorstellungstrieb zugrunde liegt, inne. Die Handlung der Reflexion des Ich auf sich selbst ist dann eine notwendige Folge des Triebes.<sup>341</sup> Aber die Erfüllung der Reflexion bedarf eines begrenzenden Objekts, weil ohne Begrenzung der Trieb nicht auf sich reflektieren kann. Der Reflexionstrieb ist deshalb zugleich ein „Trieb nach dem Objekt“. An dieser Stelle tritt der transzendente Ort des Gefühls im System der GWL hervor. Erst durch eine Begrenzung lassen sich der ideale Reflexionstrieb (den Fichte auch Vorstellungstrieb nennt) und der reale Trieb nach dem Objekt unterscheiden,<sup>342</sup> und das Gefühl ist die Äußerung der Begrenzung auf den Trieb nach dem Objekt. Der Grund dafür, das Gefühl zu setzen und zu bestimmen, ist nun deutlich. Es muss gesetzt und bestimmt werden, weil das bloße Gefühl eine Folge der idealen Tätigkeit ist, welche die Begrenzung der realen Tätigkeit impliziert.

Der Trieb nach dem Objekt wird begrenzt, das heißt, er wird durch den Reflexionstrieb reflektiert. Erst durch die Bestimmung der idealen Tätigkeit wird ein Objekt des Triebes gesetzt. Insofern das Gefühl der Begrenzung allem Setzen des Objekts vorangeht, gibt es niemals ein unmittelbares Gefühl des Objekts. Das Ich *fühlt* kein Objekt, es fühlt nur sich selbst als begrenzt. Dies erklärt, warum das Ich in seinem begrenzten Zustand „*nach irgendetwas unbekannten*“ getrieben ist.<sup>343</sup> Weil das reflektierende Ich selbst bei der Reflexion auf den Trieb nach dem Objekt nicht zugleich selbst reflektiert ist, kommt diese Produktion des Objekts des Triebes durch die ideale Tätigkeit nicht zum Bewusstsein.

Bei der Aufstellung des sechsten Lehrsatzes bestimmt und begrenzt Fichte das Gefühl weiter.

---

<sup>340</sup> GA I/2: 422; SW I: 293.

<sup>341</sup> Vgl. GA I/2: 423; SW I: 293: „Aber das Ich, eben darum, weil es ein Ich ist, hat auch eine Kausalität auf sich selbst; die, sich zu setzen, oder die Reflexionsfähigkeit. Der Trieb soll *die Kraft des strebenden* selbst bestimmen; inwiefern nun diese Kraft *im strebenden selbst sich* äussern soll, wie die Reflexion es soll, muß aus der Bestimmung durch den Trieb *nothwendig eine Aeusserung erfolgen*; oder es wäre kein Trieb da, welches der Annahme widerspricht. Also, aus dem Triebe folgt nothwendig die Handlung der Reflexion des Ich auf sich selbst.“

<sup>342</sup> Vgl. GA I/2: 423; SW I: 294: „Durch die Begrenzung, vermöge welcher nur die Richtung *nach aussen* aufgehoben wird, nicht aber die *nach innen*, wird jene ursprüngliche Kraft gleichsam getheilt: und die übrigbleibende in das Ich selbst zurückgehende ist die *ideale*.“

<sup>343</sup> GA I/2: 425; SW I: 296.

Es ist nicht als bloße rezeptive Empfindung zu verstehen, denn in ihm ist auch eine ideale Tätigkeit, welche „bloss und lediglich durch absolute Spontaneität geschieht“ und wodurch die Reflexion des Ich sich wiederherstellt.<sup>344</sup> Durch diese Reflexion auf das Gefühl wird festgelegt, dass das Ich das Fühlende sowie das Gefühlte ist. Wenn das Fühlende zugleich tätig und leidend ist, so ist es selbst das Gefühlte. Das Fühlende ist tätig in Beziehung auf das Gefühlte; in der Beziehung auf das Fühlende bzw. das Reflektierende ist das Gefühlte aber leidend, weil es das Objekt der Reflexion ist. Das Fühlende ist jedoch auch leidend in Beziehung auf einen Trieb, „von welchem es wirklich getrieben wird, ein Nicht-Ich durch ideale Thätigkeit zu produciren“; das Gefühlte ist umgekehrt tätig „durch den Trieb auf das reflektirende zur Reflexion.“<sup>345</sup> Im Sichfühlen des Ich wird das Begrenzende als ein Nicht-Ich – das freilich durch die ideale Tätigkeit des Ich produziert wird – gesetzt, insofern es mit Blick auf den Reflexionstrieb nicht selbst reflektiert wird.<sup>346</sup> Daraus folgt, dass auch das produzierende Ich als leidend gesetzt wird und, in Fichtes eigenen Worten, das Ich „für sich selbst in Beziehung auf das Nicht-Ich immer *leidend* ist“.<sup>347</sup> In diesem Zusammenhang wird das *Leidendsein* des Ich von seinem *Fürsichsein* bedingt, und die Erscheinung, dass die Realität des Dinges gefühlt wird, steht auch unter dieser Bedingung.

Da der Trieb und das Gefühl in einem engen Zusammenhang stehen, insofern ohne den Trieb kein Gefühl der Begrenzung möglich ist, muss der Trieb neben dem Gefühl auch gesetzt und bestimmt werden. Die Aufstellung des siebten Lehrsatzes dient genau diesem Ziel. Das fühlende Ich wird durch den Trieb nach außen getrieben, indem es sich zur Hervorbringung einer Realität außer sich bestimmt. Aber wegen des Gegenstrebens des Nicht-Ich wird der Trieb durch das Nicht-Ich beschränkt und im Gleichgewicht gehalten. Die Beschränkung schafft die Bedingung, unter der die Tendenz zur Reflexion erfüllt werden kann. Aus der Reflexion resultiert einerseits das Gefühl des Zwanges, der die Äußerung der Beschränkung ist, andererseits das Gefühl des Sehnsens, das die Äußerung des ursprünglichen Triebs, aus sich selbst herauszugehen, ist. Da die hinausgehende

---

<sup>344</sup> GA I/2: 427; SW I: 298.

<sup>345</sup> GA I/2: 428; SW I: 300.

<sup>346</sup> Erst in der Reflexion des WL wird das Nicht-Ich als Produkt des Ich entlarvt, indem die WL auf die Begrenzung reflektiert und sie aus den Handlungen des Ich ableitet.

<sup>347</sup> GA I/2: 429; SW I: 301.

Tätigkeit des Ich keine Kausalität hat und daraufhin ihr Objekt nicht realisieren kann, hat sie kein Objekt. Es ist von daher wesentlich für das Sehnen, dass es „einen Trieb nach etwas völlig unbekannten, das sich bloß durch ein *Bedürfnis*, durch ein *Misbehagen*, durch eine *Leere*, die Ausfüllung sucht, und nicht andeutet, woher? – offenbart“,<sup>348</sup> bezeichnet. Die zwei Gefühle setzen einander voraus und sind demnach synthetisch vereinigt, indem „eins ohne das andre nicht möglich [ist].“<sup>349</sup> Ohne das Gefühl der Beschränkung wäre überhaupt kein Sehnen, denn das Ich könnte sein Objekt außer sich kausal hervorbringen; umgekehrt wäre ohne das Gefühl des Sehns keine Beschränkung, denn das Ich setzt etwas Begrenzendes außer sich erst durch Sehnen. In diesem Sinn ist das Sehnen sogar eine praktische Bedingung der Erscheinung der Außenwelt für das Ich.

Zwang und Sehnen sind einander entgegengesetzt, und der Unterscheidungsgrund liegt am Sehnen, indem es „die *ursprüngliche, völlig unabhängige* Aeusserung des im Ich liegenden Strebens“ ist.<sup>350</sup> Mithin sind ihre Objekte auch zugleich aufeinander bezogen und einander entgegengesetzt. Das Objekt des Sehns (Objekt Y) kann nicht das Objekt im Gefühl der Beschränkung (Objekt X) sein, weil das Ich sich nicht nach Begrenzung sehnt. Das Objekt des Gefühls der Beschränkung ist etwas Reelles, während das Objekt des Sehns keine Realität hat. In seinem Trieb nach außen soll das Ich das Bestimmende sein, und es ist zum Bestimmen und Modifizieren eines Etwas außer dem Ich getrieben – zum Bestimmen und Modifizieren und nicht zum Hervorbringen, denn Fichte betont abermals das Gleichgewicht, das die Annahme eines bestimmbaren *Stoffes* besagt. Die Realität des bloßen Stoffes „bleibt immerfort was sie war“,<sup>351</sup> und der Bestimmungstrieb sehnt sich nicht nach Hervorbringung des Stoffes, sondern nach Modifikation desselben. Der Bestimmungstrieb wird durch die wirkliche Beschaffenheit des Stoffes begrenzt, und daraus entsteht das Gefühl der Beschränkung des Ich.

Fichte erörtert im nächsten Schritt die gründliche reflektierende Funktion der Tätigkeit des Bestimmens, die zwar keine reale Wirksamkeit auf den Stoff hat, aber doch den Umfang der Beschränkung bestimmt. Die absolute Reflexion hat ein inneres Gesetz der Bestimmung, wonach der

---

<sup>348</sup> GA I/2: 431; SW I: 302–303.

<sup>349</sup> Ibid.

<sup>350</sup> GA I/2: 432; SW I: 304. Fichte nennt es sogar „das Vehikul aller praktischen Gesetze“.

<sup>351</sup> GA I/2: 434; SW I: 307.

Bestimmungstrieb der Reflexion das zugleich Bestimmte und Bestimmende zu finden hat.<sup>352</sup> Nach diesem Gesetz wird nur das Ich, welches das Bestimmende und das Bestimmte zugleich ist, gesetzt. Der Unterschied zwischen dem Reflektierenden und dem Reflektierten besteht im Fall des Nicht-Ich immer, weshalb das Bestimmungsgesetz der Reflexion durch das Nicht-Ich begrenzt wird. Erst durch diese Begrenzung auf die Reflexion entsteht sowohl die Unterscheidung zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven als auch die Verwandlung des Subjektiven ins Objektive durch die Reflexion auf das Streben nach realer Tätigkeit. Aus der sich bestimmenden Kraft, die nun durch das Nicht-Ich begrenzt ist, ergibt sich eine subjektive Bestimmung, die durch ihre Synthesis mit dem hinausgehenden Trieb einem begrenzenden Stoff anhaftet.

Aus diesem Entgegengesetztsein zieht Fichte eine negative Bestimmung des Objekts X in Bezug auf die Reflexion des Ich. Wenn die Tätigkeit des Ich auf sich selbst reflektiert, bricht die Handlung des Bestimmens des Objekts X ab. In diesem Zusammenhang ist die Reflexion neben der Beschränkung auch eine Bedingung für die Entstehung des Gefühls, denn „indem die freie Thätigkeit des Ich das Bestimmen des Objekts abbricht, geht sie auf das Bestimmen, und die Begrenzung, den ganzen Umfang desselben, der eben dadurch ein Umfang wird.“<sup>353</sup> Die Reflexion impliziert den Abbruch des Bestimmungstrieb, weil die Einförmigkeit der Tätigkeit, die im Exkurs des zweiten Kapitels der vorliegenden Untersuchung erläutert worden ist, keine mehrdeutige Funktionalität zulässt.<sup>354</sup> Wo der Trieb nach einem unbekannten Objekt durch die Reflexion abgebrochen wird, dort wird eine beschränkende Grenze bzw. ein bestimmter Umfang des Objekts durch die absolute Spontaneität der Reflexion gezogen. Jeder bestimmte Umfang ist in Bezug auf die freie Tätigkeit der Reflexion zufällig, weil die Bestimmung, die „als Produkt des Ich in seiner *Freiheit* [Hervorhebung des Verfassers]“ gesetzt wird, auch anders sein könnte.<sup>355</sup> Die Grenze der Anschauung ist also dem Ich nicht rezeptiv gegeben, sondern durch die Reflexion vom Ich selbst

---

<sup>352</sup> Vgl. GA I/2: 437; SW I: 310–311. Fichte bestimmt das Gesetz der Reflexion wie folgt: „Das subjektive Gesez der Bestimmung ist daher dieses, *daß etwas bestimmtes und bestimmendes zugleich, oder durch sich selbst bestimmt* sey: und der Bestimmungstrieb geht darauf aus, es so zu finden, und ist nur unter dieser Bedingung zu befriedigen.“

<sup>353</sup> GA I/2: 441; SW I: 316.

<sup>354</sup> In Fichtes eigenen Worten: „Die Thätigkeit des Ich ist Eins, und sie kann nicht zugleich auf mehrere Objekte gehen.“ Ibid.

<sup>355</sup> GA I/2: 442; SW I: 317.

postuliert. Aber das Objekt X darf nicht mit dem Gegenstand der Anschauung identifiziert werden, denn es ist nur ein Gefühl der Beschränkung, das nicht schon angeschaut wird. Das *angeschaute* X soll „als lediglich durch sich selbst begrenzt“ erscheinen, denn dasjenige Objekt, das durch die absolute Spontaneität der Reflexion bestimmt wird, muss dem erwähnten Gesetz der Reflexion folgen, nach dem das durch die Reflexion gesetzte Objekt zugleich bestimmt und bestimmend (das heißt durch sich selbst bestimmt) sein soll. Diese Forderung der Reflexion ist nur dann erfüllt, wie Fichte bemerkt, wenn „die ideale Thätigkeit durch ihr absolutes Produktionsvermögen, über X hinaus [...] ein Y setzt.“<sup>356</sup> Das Objekt Y ist dem Objekt X entgegengesetzt, aber sie sind auch durch den *Trieb nach Wechsel überhaupt* synthetisch vereinigt. Das Objekt X als Gefühl der Beschränkung deutet auf ein begrenzendes Objekt Y hin, und das Setzen des Objekts Y muss sich auf das Gefühl von X beziehen. Entsprechend ihrem Entgegengesetztsein muss Y aber auch verschieden sein; das heißt, das Objekt Y muss ein anderes Gefühl hervorbringen. Der Trieb, der beides vereinigt, ist ein *Trieb nach Wechsel der Gefühle überhaupt*,<sup>357</sup> durch den die Veränderung des Zustandes ersehnt wird. Die ideale Tätigkeit des Ich bestimmt das Objekt X und dessen Gefühl, indem sie ihm ein Objekt Y entgegensetzt und dadurch eine Veränderung auf sich selbst ermöglicht.

Der achte und letzte Lehrsatz lautet: „*Die Gefühle selbst müssen entgegengesetzt werden können.*“<sup>358</sup> Er ist eine naheliegende Folge aus dem bereits erläuterten Zusammenhang. Im letzten Abschnitt der GWL behandelt Fichte drei Fragen: 1) Wie wird ein Gefühl gesetzt? 2) Wie werden Gefühle durch Setzen synthetisch vereinigt? 3) Wie werden sie einander entgegengesetzt? Fichtes Schlüssel zu den ersten zwei Fragen ist die ideale Tätigkeit. Es ist bereits aufgezeigt worden, dass erst durch die ideale Tätigkeit der Reflexion das Gefühl der Beschränkung entsteht. Diese Tätigkeit, die nach einem Gesetz der Reflexion funktioniert, wird auf das Fühlen übertragen, indem das zugleich Bestimmte und Bestimmende auch im Nicht-Ich gesucht wird. Auf der Basis der idealen

---

<sup>356</sup> GA I/2: 443; SW I: 319.

<sup>357</sup> Vgl. GA I/2: 445; SW I: 321: „Das Gefühl eines *entgegengesetzten* ist die Bedingung der Befriedigung des Triebes, also der *Trieb nach Wechsel der Gefühle überhaupt* ist das *Sehnen*. Das ersehnte ist nun bestimmt, aber lediglich durch das Prädikat, daß es seyn soll *etwas anderes* für das Gefühl.“

<sup>358</sup> GA I/2: 446; SW I: 322.

Tätigkeit wird das Gefühl eine *Empfindung* – ein Gefühl *von etwas* und nicht nur vom Ich selbst. Damit wird die Antwort auf die zweite Frage gegeben: Da das Gefühl der Beschränkung aus der Reflexion hervorgeht und die Reflexion darüber hinaus ihrem eigenen Gesetz nach ein Objekt Y setzt, das mit dem Objekt X zusammen ein zugleich bestimmtes und bestimmendes Ganzes ausmachen soll, müssen das vorhandene Gefühl und ein anderes Gefühl im idealen Setzen synthetisch vereinigt werden. Es kann mithin keine Reflexion über ein einzelnes Gefühl ohne die Reflexion über beide Gefühle stattfinden.<sup>359</sup> So wie in diesem Sinne die zwei Gefühle vereinigt sind, so vereinigt sind auch die zwei Objekte. Die Vereinigung der beiden Gefühle kann ein Missfallen oder ein Gefallen hervorrufen, und für ein Gefallen verlangt der Trieb nach Wechselbestimmung. Das reelle Objekt der Handlung und das ideale Objekt des Triebs stehen in einem harmonischen Verhältnis, wenn sie „sich gegenseitig als das bestimmte, und bestimmende betrachten“ lassen, das heißt, wenn Trieb und Handeln sich wechselseitig bestimmen;<sup>360</sup> und sie stehen in einem disharmonischen Verhältnis, wenn sie nicht auf diese Weise zusammentreffen. Aber in beiden Fällen muss die ideale Bestimmbarkeit – und damit die Realität – des Triebs durch die Handlung gelten, denn ansonsten würde im Fall der Disharmonie kein Gefühl des Missfallens entstehen.

#### **4.4 Das Praktische als das Konstitutive**

Die Erwiderung auf den naturalistischen Skeptizismus stützt sich auf den praktischen Teil der Grundlage, welcher zeigt, dass die synthetischen Handlungen von dem Einsatz der absoluten Reflexion im Trieb geleitet werden. Dabei ist die konstitutive Funktion des Praktischen naheliegend. Auch Paul Franks scheint dem Praktischen der GWL eine konstitutive Funktion zuzuschreiben, wenn er die praktische Grundlage als einen Bestandteil des Versuchs Fichtes, gegen den naturalistischen Skeptizismus anzukommen, versteht. Allerdings setzt er dies eher voraus, als dass er sich auf eine eingehende Textinterpretation eingelassen hätte.

In seiner Erörterung des dritten Lehrsatzes benennt Fichte die Rolle des praktischen Teils in

---

<sup>359</sup> Zur Vereinigung der zwei Gefühle in der Reflexion vgl. GA I/2: 447; SW I: 323: „Also der synthetische Vereinigungsgrund der Reflexion über beide ist der, daß ohne Reflexion über *beide*, über *keins von beiden*, als über ein Gefühl, reflektirt werden könnte.“

<sup>360</sup> GA I/2: 449; SW I: 326.



prägnanter Weise:

Im theoretischen Theile der Wissenschaftslehre ist es uns lediglich um das *Erkennen* zu thun, hier um das *Erkannte*. Dort fragen wir: *wie* wird etwas gesetzt, angeschaut, gedacht u.s.f. hier: *was* wird gesetzt? Wenn daher die Wissenschaftslehre doch eine Metaphysik, als vermeinte Wissenschaft der Dinge an sich haben sollte, und eine solche von ihr gefordert würde, so müßte sie an ihren praktischen Theil verweisen. Dieser allein redet, wie sich immer näher ergeben wird, von einer ursprünglichen Realität; und wenn die Wissenschaftslehre gefragt werden sollte: Wie sind denn nun die Dinge an sich beschaffen? so könnte sie nicht anders antworten als: So, wie wir sie machen sollen. Dadurch nun wird die Wissenschaftslehre keinesweges transcendent; denn alles was wir auch hier aufzeigen werden, finden wir in uns selbst, tragen es aus uns selbst heraus, weil *in uns* etwas sich findet, das nur durch etwas *ausser uns* sich vollständig erklären läßt. Wir wissen, daß wir es denken, es nach den Gesetzen unsers Geistes denken, daß wir demnach nie aus uns herauskommen, nie von der Existenz eines Objekts ohne Subjekt reden können.<sup>361</sup>

Dem lässt sich entnehmen, dass der praktische Teil der Grundlage die Rolle der Metaphysik einnimmt, insofern sie eine Art transzendentaler Ontologie des Erkannten im Subjekt für die transzendente Erkenntnistheorie liefert.<sup>362</sup> Auch wenn in dieser Bemerkung Fichte den Ausdruck „Wissenschaft der Dinge an sich“ verwendet, dürfte er ihn in einem kritischen Sinn verstanden haben, weil aus der Perspektive der WL das Ding an sich nichts weiter als einem Moment des Setzens im Ich entspricht und seine Beschaffenheiten dem Ich zu entnehmen sind. Diese kritische Metaphysik *beschreibt* nicht die unabhängige Existenz der Gegenstände, sie *schreibt* vielmehr *vor*, „wie wir [die Dinge an sich] machen *sollen* [Hervorhebung des Verfassers].“ Dieses Sollen bezieht sich nun auf die Idee bzw. die Forderung des absoluten Ich, alle Realität in sich zu fassen und die Unendlichkeit zu erfüllen.<sup>363</sup> Die Idee des Ich, die den vollständigen Sinn des ersten Grundsatzes

---

<sup>361</sup> GA I/2: 416; SW I: 285–286.

<sup>362</sup> Vgl. auch Cesa, Claudio, „Praktische Philosophie und Trieblehre bei Fichte“. In Hans Georg von Manz/Günter Zöller (Hrsg.), *Fichtes Praktische Philosophie: Eine systematische Einführung*. Hildesheim: Georg Olms, 2006, S. 28: „Ich glaube nicht, daß es zu gewagt ist, zu behaupten, daß die Wissenschaft des Praktischen den Platz der alten Metaphysik einnehmen sollte, insofern sie deren Probleme erbte, und daß Fichte sich die Frage stellte, wie eine adäquate Form der Darstellung zu finden sei.“

<sup>363</sup> GA I/2: 409; SW I: 277: „Das Ich fordert, daß es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt nothwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen Ich; und dieses ist das *absolute* Ich, von welchem wir geredet haben.“ Nach diesem Passus folgt gleich eine Bemerkung Fichtes, dass diese Forderung der *Sinn* des ersten Grundsatzes sei.

zum Ausdruck bringt, hat somit eine regulative Funktion für das Setzen der Gegenstände, indem sie nach denjenigen Prozeduren, wie sie unter den praktischen Lehrsätzen (vgl. Kapitel 4.2 und 4.3) dargestellt sind, die Vereinigung des Wie und des Was aufzeigt. Fichtes Charakterisierung, „[d]ort [im theoretischen Teil] fragen wir: *wie* wird etwas gesetzt, angeschaut, gedacht u.s.f. hier [im praktischen Teil]: *was* wird gesetzt?“, ist bemerkenswert, denn sie deutet statt des Vorrangs des Praktischen vielmehr eine Gleichrangigkeit und damit ein Primat beider Elemente an.

In einem Aufsatz betont Breazeale die These des *Gleichprimats*:

Die transzendente Struktur des Bewusstseins betreffend, ist es klar, dass die Bedeutung eines ‚Primats des Praktischen‘ das Wechselverhältnis zwischen den ‚idealen‘ und ‚realen‘, ‚theoretischen‘ und ‚praktischen‘ Tätigkeiten des Ich *falsch* darstellt. Im Gegenteil stellen die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* und die *Wissenschaftslehre nova methodo* dasselbe Prinzip auf, ein Prinzip, das man wohl als das des ‚Gleichprimats der praktischen und der theoretischen Momente in der originären Konstitution des Bewusstseins‘ beschreiben könnte.<sup>364</sup>

Breazeales Behauptung, dass der in der Fichte-Forschung gängige Ausdruck „Primat des Praktischen“ eine *falsche* Darstellung sei, scheint übertrieben, denn es gibt trotz des theoretischen Gleichgewichts von Idealismus und Realismus doch einen *asymmetrischen* Sachverhalt zugunsten des Praktischen, nämlich den kategorischen Imperativ, der im theoretischen Teil nicht in den Vordergrund tritt, aber die moralphilosophische Dimension der Sittenlehre Fichtes antizipiert. In einem späteren und systematischeren Beitrag rückt Breazeale dann auch etwas von seiner These ab, akzentuiert aber die Gleichursprünglichkeit (*equiprimordiality*), der zufolge nicht nur die Formel „kein Streben, kein Objekt“, sondern auch die umgekehrte Formel „kein Objekt, kein Streben“ gelte.<sup>365</sup>

Angesichts der Vieldeutigkeit des Praktischen bei Fichte schlägt Breazeale vor, drei Funktionen des Praktischen – die konstitutive, die methodologische und die architektonische – innerhalb des

---

<sup>364</sup> Breazeale, Daniel, „Der fragwürdige ‚Primat der praktischen Vernunft‘ in Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*“. In *Fichte-Studien*, 10, 1997, S. 264.

<sup>365</sup> Breazeale, Daniel, „The Problematic Primacy of the Practical“. In ders., *Thinking Through the Wissenschaftslehre*. Oxford: Oxford University Press, 2013, S. 409. Es gibt einen deutschen Aufsatz von Breazeale, der dem soeben zitierten Kapitel inhaltlich entspricht, jedoch weniger ausführlich ist: „Die systematischen Funktionen des Praktischen bei Fichte und dessen systematische Vieldeutigkeit“. In Hans Georg von Manz/Günter Zöller (Hrsg.), *Fichtes praktische Philosophie*. Hildesheim: Georg Olms, 2006, S. 39–72.

Kontexts der Jenaer WL deutlich zu unterscheiden. Dabei reagiert Breazeale kritisch auf jenen Zweig der Fichte-Interpretation, der Fichtes Philosophie als *ethischen* Idealismus auffasst, aber den Sinn des Praktischen unzureichend ausdifferenziert:

Like most truisms, the truism that Fichte was an advocate of “ethical” or “practical idealism” is not without a grain of truth, just as it is also true that Fichte was a social reformer with concrete political goals, which he certainly tried to relate to his system of philosophy. Nevertheless, there is something profoundly misleading and one-sided about the preceding, narrowly “practical” interpretation of the Jena *Wissenschaftslehre*. Such an approach not only ignores Fichte’s own explicit claims concerning the purely *theoretical* character of philosophical inquiry, but, more significantly, obscures what is arguably his single most important accomplishment as a transcendental philosopher: namely, his demonstration of the *inseparability* of knowing and willing, theory and practice, within the original constitution of the I and at every moment of empirical consciousness.<sup>366</sup>

Obwohl es sich hier um eine eher allgemeine Bemerkung über Fichtes WL handelt und der Begriff des Willens in der GWL überhaupt nicht vorkommt, trifft sie doch auf die GWL zu. Das Theoretische und das Praktische sind in der GWL so untrennbar wie die Form und Materie (das Wie und das Was) der Vorstellung. Bezüglich der GWL stützt sich Breazeale auf die Untersuchung Reinhard Lauths,<sup>367</sup> der den konstitutiven Sinn des Praktischen hervorhebt und von dem moralpraktischen Sinn unterscheidet:

As Reinhard Lauth observed in his pioneering study of the ‘Personal Meditations/Practical Philosophy’ manuscript, Fichte there discovered and identified a ‘double function’ of ‘the practical’: first, its function in determining the will and directing human action, and second, its constitutive function with respect to the objects of experience. It is the latter function that is investigated, first, in the concluding part of the 1793/94<sup>368</sup> manuscript, which is explicitly devoted to ‘practical philosophy’ and then in Part III of the *Foundations of the Entire Wissenschaftslehre*. Fichte himself calls attention to his innovative use of the term ‘practical philosophy’ when he notes that in his system the

---

<sup>366</sup> Ibid., S. 406. Für eine systematischere und umfangreichere Untersuchung über die Untrennbarkeit bzw. die ursprüngliche Duplizität von Wissen und Willen siehe Zöller, Günter, *Fichte’s Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

<sup>367</sup> Lauth, Reinhard, „Genèse du Fondement de toute la doctrine de la science de Fichte à partir de ses Méditations personnelles sur l’Elementarphilosophie“. In *Archives de Philosophie*, 34, 1971, S. 51–79.

<sup>368</sup> Im Original steht „1733/1794“. Das ist offensichtlich ein Druckfehler.

expression ‘*general practical philosophy*’ means something ‘quite different’ than the preceding and customary types of ‘practical philosophy.’ In contrast with the latter, Fichte describes his ‘practical philosophy’ (which he also calls his ‘philosophy of striving’) as ‘a new, quasi-theoretical philosophy.’<sup>369</sup>

Die Bezeichnung „eine neue quasi theoretische Philosophie“ verwendet Fichte in seinem frühen Manuskript *Practische Philosophie* (1793/94),<sup>370</sup> um die von ihm neu konzipierte praktische Philosophie von der theoretischen Elementarphilosophie Reinholds zu unterscheiden. In einem Brief an Karl August Böttiger am 2. April 1794 kündigt er an, dass die allgemeine praktische Philosophie in seinem System „ganz etwas anderes wird, als sie bisher war.“<sup>371</sup> Dabei bezieht er sich gerade darauf, was in der *Practischen Philosophie* bereitgestellt wird. Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden, da eine ausführliche Erläuterung des Manuskripts den Umfang der Untersuchung weit überschreiten würde. Für unsere Zwecke genügt es, einen Punkt hervorzuheben: Die Signifikanz des Strebens der Einbildungskraft für die Grundlegung des theoretischen Wissens kommt in der *Practischen Philosophie* viel deutlicher zum Tragen, wenn Fichte die Rolle des Strebens sowohl für das theoretische Geschäft der raumzeitlichen Ordnung (Raum, Zeit und Anschauungsformen) der Gegenstände als auch für den Verstand („Die Urtheilskraft strebende gedacht, ist ein *Wille*.“<sup>372</sup>) lokalisiert. Fichte betrachtet hier den Endzweck des Strebens der Einbildungskraft, „alle *mögliche* Formen der reinen Anschauung auf *Einheit* zu bringen“, als „ein *Regulativ* [Hervorhebung des Verfassers] der philosophischen Beurtheilung“.<sup>373</sup> Insofern das Regulativ des

---

<sup>369</sup> Breazeale, *Thinking Through the Wissenschaftslehre*, a. a. O., S. 417.

<sup>370</sup> GA II/3: 264. Fichte stellt die Bemerkung in Klammern: „(dies giebt nun eine neue quasi theoretische Philosophie, weil hier die Urtheilskraft herrscht.)“.

<sup>371</sup> GA III/2: 92.

<sup>372</sup> Im fünften Abschnitt der *Practischen Philosophie* beschäftigt sich Fichte mit der Frage, die auch den Titel des Abschnitts bildet, ob es „auch dergleichen Triebe des Verstandes, wie es welches des Empfindungsvermögens, u. der Einbildungskraft gab.“ Vgl. GA II/3: 232–233.

<sup>373</sup> Vgl. GA II/3: 213: „Der letzte Zweck des Strebens der Einbildungskraft in Absicht der Form wäre also der, alle *mögliche* Formen der reinen Anschauung auf *Einheit* zu bringen: sie alle in einer Form anzuschauen. – *Wie* das geschehen könne; kann kein Nachdenken lehren, sondern nur die begeisterte strebende Einbildungskraft. Dies ist also bloß ein Regulativ der philosophischen Beurtheilung, nicht aber der Ausübung des Künstlers.“ Bemerkenswert ist die Betonung, dass der letzte Zweck ein Regulativ sei. In der Passage nennt Fichte das Streben „Streben der Einbildungskraft“, man müsse sich jedoch davor hüten, das Streben *nur* der Einbildungskraft zuzuschreiben und dieser dann einen Vorrang einzuräumen. Im fünften Abschnitt des Manuskripts lokalisiert Fichte das Streben in der Urtheilskraft und behauptet: „Das hier zu untersuchende Streben hatte demnach seinen Sitz in der *Urtheilskraft*: u. der Unterschied der folgenden Untersuchung von der vorhergehenden wäre der, daß dort der *Stoff* des Strebens der

Strebens die Subordination des Nicht-Ich unter das Ich fordert, hat es eine konstitutive Funktion *für das Objekt*, auch wenn es nur im Ich und nicht in der Materie ist. Dies macht den Unterschied zwischen der „neuen quasi-theoretischen Philosophie“ und der bloß theoretischen Philosophie aus, indem jene „durch das Streben erst ein Objekt realisirt“ und bei dieser „noch gar kein Objekt außer uns realisirt war.“<sup>374</sup>

Der praktische Teil der Grundlage, die Breazeale und Lauth zufolge den regulativen konstitutiven Sinn des Praktischen von dem frühen Manuskript Fichtes übernommen haben soll, macht insofern keine praktische Philosophie im engeren Sinn der Sittenlehre aus. Sie bildet vielmehr eine notwendige Ergänzung zur Grundlage des theoretischen Wissens, indem sie dieser in gewisser Weise „Nahrung“ gibt. Für Maimon erhält die Philosophie die Nahrung am besten „von außen“,<sup>375</sup> aber durch die Deduktion der praktischen Lehrsätze zeigt Fichte, wie diese Nahrung von innen (d. h. von der Beschaffenheit des Ich) kommt, ohne einen unendlichen Verstand anzunehmen.

Die Bedeutung des Praktischen in der GWL ist mit der Endlichkeit und insofern mit der Objektivität wesentlich verbunden. Eine Auslegung des praktischen Primats als *ethischer* Idealismus lässt sich durch die GWL allein nicht begründen; darüber hinaus würde sie die skeptische Herausforderung, wie sie Kapitel 4.1 beleuchtet hat, nicht auflösen, da die Darlegung der konstitutiven Funktion des Triebs für das theoretische Geschäft, die den Skeptizismus zurückweisen soll, an sich noch keinen moralischen Appell des Sittengesetzes zu begründen vermag.<sup>376</sup> Damit ist die interpretatorische Aufgabe mit Blick auf die GWL abgeschlossen.

---

Beurtheilung nur das an sich für die Theorie aufgenommen war [...] Hier aber der Stoff schon etwas durch das *Streben selbst* hervorgebrachtes; also etwas in gar keiner Theorie liegendes ist.“ GA II/3: 259.

<sup>374</sup> GA II/3: 264.

<sup>375</sup> Siehe Maimons Brief an Fichte am 16. August, 1794: „Die Philosophie hat sich in ihr eigenes Gewebe verstrickt, anstatt daß sie dieses Gewebe hätte so einrichten müssen, wie sie am besten dadurch *Nahrung* von Außen erhalten konnte.“

<sup>376</sup> Für diesen Punkt spricht sich Breazeale überzeugend aus. Vgl. ders., *Thinking Through the Wissenschaftslehre*, a. a. O., S. 423: „A frank recognition of the crucial criteriological role of practical reason with respect to the starting-point of philosophy and the proper response to skepticism does *not* provide the transcendental philosopher with *carte blanche* to invoke purely practical/moral considerations *within* his system in order to justify certain inferences or to refute unwanted conclusions, as Ameriks seems to infer [...]. It is certainly true that Fichte believed that the ‘call of pure practical reason’ – that is, the demands of the moral law – can and must be recognized and obeyed even in the absence of any theoretical investigation of the possibility of freedom and even if attempts to construct a philosophical defense of freedom should fail. This conviction on his part, however, does nothing to guarantee in advance the validity of transcendental idealism *as a philosophical system*.“

## **Fazit**

Der praktische Teil der Grundlage lässt sich als ein Schlüssel zum Wirklichkeitsanspruch Maimons verstehen. Er stellt dar, wie das praktische Vermögen, das dem ganzheitlichen Zusammenhang der theoretischen Vermögen zugrunde liegt, die Materie der Erkenntnis entsprechend der grundlegenden Struktur setzt und bestimmt. Sinnliche Empfindungen sind für Fichte Gefühle, und Gefühle sind der Wechselwirkung des Ich mit sich selbst gemäß Äußerungen der Vereinigung von Trieb und Reflexion im Streben. Die vom Skeptizismus vorgebrachte Möglichkeit, dass die Materie bzw. das Erkannte des Wissens trotz der künstlich aufgestellten Synthesen anders beschaffen sein könnte, besteht nicht mehr. Aus urteiltstheoretischer Sicht heißt es, dass alle Gefühle im Urteil stehen können müssen. Das System der Gefühle muss so beschaffen sein, dass es auch dem Prinzip der Wechselwirkung subordiniert ist. Der Grund dafür ist einfach, dass es eigentlich die gleiche komplexe Tätigkeit ist, welche sowohl die Erkenntnisarten bestimmt als auch die Erkenntnismaterie konstituiert.

## 5 Die philosophische Relevanz Fichtes aus heutiger Sicht

Die bisherige Auslegung ist zutiefst textimmanent gewesen. Das ist unvermeidlich so, wenn Fichtes frühe transzendentalphilosophische Gedanken in der GWL ernst zu nehmen, und nicht bloß als ein unverständlicher und misslungener Versuch abzuweisen sind. Dabei erhält die Problematik des Begriffs des Objekts eine eigentümliche Behandlung, deren Kombination von komplizierter Dialektik und philosophischer Reichhaltigkeit kaum ein Pendant in heutiger Philosophie finden würde. Wer heute von einem rein systematischen Interesse an Gegenstandsbezug bzw. der intentionalen Bedeutung des Begriffs des Objekts ausgeht und philosophische Ansätze untersucht, nimmt den Fichte'schen Idealismus eher selten im Ernst. Das liegt teilweise an dem besonderen philosophiegeschichtlichen Hintergrund der Entwicklung der WL, wie im ersten Teil dieser Arbeit erläutert worden ist, und auch teilweise an dem häufigen aber wohl problematischen Bild desselben Hintergrunds, in dem die Lehre Fichtes bedauerlicherweise oft mit „subjektivem Idealismus“ etikettiert wird. Dies mag uns verhindern, die philosophische Relevanz der WL auch für die analytische Fragestellung herauszufinden, und zu der Illusion führen, dass die WL außer der Philosophiegeschichte kein lebendiges Geschäft haben dürfte. Der vorliegende Teil der Untersuchung beschäftigt sich also damit, das Potential der Philosophie Fichtes herauszustellen, das einen Beitrag zu den gegenwärtigen philosophischen Diskussionen zu leisten vermag.

Dazu muss die Fichte'sche Philosophie vor einem Problemhorizont betrachtet werden, vor dem auch die gegenwärtige Philosophie zu sehen ist. Für manche Denker, die in einer bestimmten philosophischen Denktradition (sei sie „analytisch“ oder „kontinental“) verbindlich geschult sind, ist solche Beschäftigung „*begging the question*“. Es lohnt sich, die Gegenmeinung zuerst zu entkräften. Zwei mögliche Einwände werden im Folgenden aufgeworfen und dann zurückgewiesen.

1) Auch in der Philosophie seien etablierte Grenzziehungen der Epochen und Traditionen nicht ohne weiteres zu übertreten, weil sie fachliche Rahmenbedingungen sind, die die Maßstäbe für jede bedeutsame Einschätzung ausmachen. 2) Die Methoden und Grundbegriffe mancher Traditionen, wie zum Beispiel des Deutschen Idealismus und der analytischen Philosophie, seien so unterschiedlich und sogar inkommensurabel, dass sie über kein Thema verglichen werden dürfen.

Beide Argumente sind indes problematisch. Der historische Kontext eines jeden

philosophischen Denkens ist zwar an sich nicht zu bestreiten, und auch beim textimmanenten Ansatz dürfen Kontexte nicht ignoriert werden. Allerdings schöpft ein solcher Ansatz die Möglichkeiten philosophischer Untersuchungen in keiner Weise aus. Neben der horizontalen Dimension der historisch zeitnahen Kontexte gibt es die vertikale Dimension der thematisch relevanten Gedankengänge, die durch ihre Behandlung der gleichen Frage oder durch ihre logischen Beziehungen untereinander einen Zusammenhang schaffen. Philosophie beschäftigt sich insofern gerade nicht nur mit der historischen Untersuchung und einer Auslegung der Originaltexte, sondern auch mit der begrifflichen Rekonstruktion, die neue Möglichkeiten erschließt oder vernachlässigte Aspekte hervorhebt.

Der zweite Einwand ist zumindest parteiisch und eher veraltet. Es lässt sich nicht bestreiten, dass die Transzendentalphilosophie und die analytische Philosophie seit ihrer Entstehung viele Veränderungen durchlaufen haben – jene ist nicht mehr in ihrem ursprünglichen Problemhorizont des ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhunderts eingebettet und diese ist längst nicht mehr auf die reine Sprachanalyse angewiesen. Ihre tatsächliche Entwicklung deutet darauf hin, dass die Trennung beider Traditionen eher eine historisch-zufällige Begebenheit ist, als dass sie auf eine logisch-apriorische Unvereinbarkeit zurückzuführen wäre.

Worin besteht dann ihre Kontinuität? Die Thematik des *Gegenstandsbezugs* ist nicht der analytischen Sprachphilosophie vorbehalten. Sie ist in der mittelalterlichen Überlieferung ursprünglich ein *logisches* Thema der Suppositionstheorie in der aristotelischen Tradition der Logik. Mit der epistemologischen Wende durch Kant wird sie jedoch zu einem *transzendentalphilosophischen* Thema. Die Problematik des *Begriffs* des Objekts ist auch ein wichtiger Bezugspunkt in der Geschichte der analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, denn die Begrifflichkeit unseres Mittels (z.B. Vorstellung) zum Bezug auf Gegenstand hat einige Schwierigkeiten veranlasst und eine philosophische Tragweite über den Bereich der Sprachphilosophie hinaus gehabt. Die Skepsis gegen den transzendentalen Idealismus findet ihr modernes *sprachphilosophisches* Pendant bei Quine und seinem naturalistisch orientierten *Bedeutungsskeptizismus* („meaning skepticism“). Die folgenden Ausführungen gliedern sich in sieben Kapiteln. Die am Anfang dieses Paragraphen aufgeworfene Frage wird in 5.1 aus der europäisch-historischen und der angloamerikanisch-



analytischen Perspektiven beantwortet. Danach beschäftigt sich die Untersuchung mit drei weiteren Themen: Moores Kritik (5.2), Geachs Problem (5.4) und Quines Skeptizismus (5.6 und 5.7), jeweils angefügt von einem Versuch der Erwiderung (in 5.3, 5.5, 5.6 und 5.7) anhand der Ressourcen in der WL.

## **5.1 Zwei Perspektiven auf die Relevanz des Objekts**

### **a. Die logische Relevanz des Objekts: Eine kontinentale Perspektive**

Aus heutiger Sicht der Sprachphilosophie versteht man unter „Gegenstandsbezug“ oder dem Begriff des Objekts meist die „Frege’sche Bedeutung“, also im Falle des Satzes den Wahrheitswert und im Fall des Eigennamens den Gegenstand selbst. Wird „Bedeutung“ im technischen und das heißt im referenztheoretischen Sinn verstanden, den Gottlob Frege (1848–1925) in seinem Aufsatz „Über Sinn und Bedeutung“ dargelegt und den die Sprachphilosophie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts viel weiterentwickelt hat, erscheint das Potential der Philosophie Fichtes für die gegenwärtige Diskussion über die Unerforschlichkeit intensionaler Vorstellungen eher gering oder zumindest weit hergeholt. Vorliegend wird der Gegenstandsbezug im Begriff des Objekts jedoch in einem der Ideengeschichte nach viel größeren Zusammenhang verstanden, der in der Suppositionstheorie mittelalterlicher Logik bereits präsent war.<sup>377</sup> Im Folgenden wird dieser Zusammenhang, den die kontinentale Perspektive gegenüber der heutigen Sprachphilosophie anzubieten vermag, näher betrachtet, um zu zeigen, dass in der Tradition die „Bedeutung“ des Objekts stets auf kognitive Handlungen bezogen wird.

---

<sup>377</sup> Die traditionelle Logik findet ihr modernes Pendant nicht in der heutigen mathematischen Logik, sondern in der modernen Sprachphilosophie über Bedeutung (ob sie Frege’sche Bedeutung oder Frege’scher Sinn heißt, ist hier unerheblich) und in der Philosophie des Geistes bezüglich der Beziehung zwischen Kognitionsvermögen und mentalen Vorstellungen. Siehe z. B. die einflussreiche Interpretation der mittelalterlichen Suppositionstheorie von Geach, Peter T., *Reference and Generality*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1980, S. 84: „The medieval term for what I call the mode of reference of a referring phrase was ‘*suppositio*’. Apparently in origin this is a legal term meaning ‘going proxy for’; Aquinas and Ockham say quite indifferently that a term has *suppositio* for (*supponit pro*) and that it stands for (*stat pro*) one or more objects. In paraphrasing medieval writers I shall quite often tacitly use ‘mode of reference’ for their ‘*suppositio*’.“ Catarina Dutilh Novaes bezweifelt Geachs referenztheoretische Interpretation, indem sie bestreitet, dass die mittelalterliche Suppositionstheorie eine Eins-zu-eins-Abbildung zwischen Zeichen und Bedeutung liefern kann. Der Suppositionstheorie entspricht ihr zufolge die Bedeutungstheorie. Siehe Dutilh Novaes, Catarina, *Formalizing Medieval Logical Theories: Suppositio, Consequentiae and Obligationes* (Logic, Epistemology and the Unity of Science, vol. 7). Dordrecht: Springer, 2007.

*Supposition* ist eine semantische Beziehung zwischen Termini und Bedeutung, und sie lässt sich in drei Arten unterteilen: einfache, materiale und personale. Einfache Supposition betrifft Termini, die einen Allgemeinbegriff oder eine Intention bezeichnen; materiale Supposition meint Termini, die für das Wort selbst stehen; und personale Supposition handelt von Einzelinstanzen, die die Termini bedeuten.<sup>378</sup> Es könnte gesagt werden, dass einfache und personale Supposition die logischen Vorformen dessen wären, was später unter diskursivem Begriff und intuitiver Anschauung verstanden wird. Anders als Signifikation muss Supposition in Bezug auf ihren semantischen Beitrag in einer Proposition verstanden werden. Die Beziehung zwischen Supposition und Proposition ist also analog der Beziehung zwischen Begriff und Urteil.

Diese Verbundenheit zwischen Supposition und Proposition wird später bei Kant noch expliziter und bestimmter, wenn er in der *Kritik der reinen Vernunft* Begriffe als Funktionen verstehen will, die der Verstand zum Urteilen gebraucht.<sup>379</sup> Die Logik Kants bzw. der deutschen Idealisten steht der Tradition (im Gegensatz zur nachfregeschen modernen Logik) näher als der Prädikatenlogik,<sup>380</sup> die erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von Gottlob Frege und Charles Sanders Peirce unabhängig voneinander entwickelt wurde. Gegen diese angedeutete grobe Kontinuität der Tradition ließe sich einwenden, dass es bei Kants transzendentaler Analytik der ersten Kritik nicht um die Bedeutung als sprachliche Zeichen geht. Ein solcher Einwand ist leicht zu entkräften, denn eine sprachliche Analyse, wie rückhaltlos sie auch in der Philosophie der normalen Sprache (*ordinary language philosophy*) angenommen wurde, wohnt der Untersuchung der Bedeutungsgrundlage nicht notwendigerweise inne. Die mittelalterliche Logik ist ja gerade ein Muster dafür, dass die spekulative Grammatik der Logik ontologisch gegründet sein soll; das heißt, die Untersuchung

---

<sup>378</sup> Vgl. Wilhelm von Ockhams *Summa Logicae* I, S. 67–69.

<sup>379</sup> Vgl. KrV, A68/B93: „Alle Anschauungen, als sinnlich, beruhen auf Affektionen, die Begriffe also auf Funktionen. Ich verstehe aber unter Funktion die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Rezeptivität der Eindrücke. Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als dass er dadurch urteilt.“ Diese Position Kants wird in der Forschungsliteratur als Indiz für den Vorrang der Urteile gegenüber den Begriffen konzipiert, was weiterhin einen interessanten Vergleichspunkt zu Frege gestaltet. Vgl. Heis, Jeremy, „The Priority Principle from Kant to Frege“. In *Noûs*, 48 (2), 2014, S. 268–297.

<sup>380</sup> Laut John MacFarlane ist sie „Aristotelian term logic with a simple theory of disjunctive and hypothetical propositions added on“. Siehe seinen Aufsatz „Frege, Kant, and the Logic in Logicism“. In *The Philosophical Review*, 111 (1), 2002, S. 26.

der *Supposita* und der *Propositionen* ist keine Untersuchung der sprachlichen Grammatik, sondern sie führt zur Untersuchung der Vernunftwesen (*entia rationis*). Im Gegensatz zu den Humanisten, die Logik als Kunst der Argumentation (*ars disserendi*) betrachteten und sich mit rhetorischen Texten im klassischen Latein beschäftigten, betrifft für die Scholastiker die Subjekt-Kopula-Prädikat-Form die logische Beschaffenheit der Proposition und *nicht* die grammatische Struktur oder die natürliche klassische Sprache.<sup>381</sup>

In der Tradition waren zwar Logik und Erkenntnislehre nicht immer streng getrennt, aber eine erkenntnistheoretische und das erkennende Subjekt betreffende Untersuchung der Gewissheit und Erkenntnisart konnte sich nicht entfalten.<sup>382</sup> Durch den Einfluss Descartes' (zu denken ist etwa an seine Kritik an der Zuverlässigkeit des scholastischen Syllogismus für die Erhaltung der wahren Erkenntnis und seine Hervorhebung der intellektuellen Intuition) und das Erscheinen von *La Logique de Port-Royal* von Antoine Arnauld und Pierre Nicole wurde eine Vorstufe der epistemischen Wende der Logik vorbereitet, die es mit sich brachte, dass man sich eher mit den Ursprüngen und Modi der Vorstellung beschäftigte. Die Einteilung in Begriffe, Urteile und Schlüsse, wie sie sich in den Vorlesungen über Logik von Kant und Fichte findet, folgt derjenigen der Logik von Port-Royal<sup>383</sup> und entspricht der semantischen Unterteilung der *Summa Logicae*<sup>384</sup> von Wilhelm von Ockham.

Obwohl die Einteilung der Suppositionstheorie in Vergessenheit geriet, wurde die semantische Problematik des Objektsbezugs mit anderer Begrifflichkeit wieder aufgegriffen. Die durch sprachliche Zeichen vermittelte Erkenntnis vom Objekt ist symbolische Erkenntnis. Bei rationalistischen Philosophen wie Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) und Christian Wolff (1679–1754) wird der Status der symbolischen Erkenntnis, die im Vergleich zur intuitiven Erkenntnis mittelbar und

---

<sup>381</sup> Vgl. Capozzi, Mirella/Rongcaglia, Gino, „Logic and Philosophy of Logic from Humanism to Kant“. In Leila Haaparanta (Hrsg.), *The Development of Modern Logic*. Oxford/New York et al.: Oxford University Press, 2009, S. 79–80.

<sup>382</sup> Zur ausführlichen Entwicklungsgeschichte von der spätmittelalterlichen Logik über den Humanismus bis zur protestantischen Scholastik und zu Leibniz und Kant siehe *ibid.*, S. 78–158. Das vorliegende Verständnis von der Entwicklungsgeschichte der traditionellen Logik stützt sich auf diesen Aufsatz.

<sup>383</sup> Dabei ergibt sich eine ähnliche dreiteilige Einteilung in *idées*, *propositions* und *raisonnement* (darunter auch *syllogismes*).

<sup>384</sup> Die Einteilung handelt von *terminus*, *propositio* und *syllogismus*. Man könnte sagen, dass die mittelalterliche Aufteilung eher semantisch als epistemisch war.

fehlbar ist, herabgesetzt; sie soll korrigiert werden. Bei einer vervollständigten universalen Wissenschaft wäre die Mittelbarkeit bzw. Fehlbarkeit der symbolischen Erkenntnis zu beseitigen. Dafür entwickelte Leibniz seine *characteristica universalis*, die er als ein methodisches Mittel der Begriffsanalyse versteht, das uns nicht zum fehlerhaften Schein verleiten, sondern uns durch mechanische Regeln des Denkens auf adäquate Begriffe und die darin enthaltenen distinkten Unterteilungen führen soll.<sup>385</sup> Darauf kann hier nicht weiter eingegangen werden. Der Leibniz-Wolff'sche Bezugspunkt der symbolischen Erkenntnis wird jedoch später von Maimon in Anspruch genommen, wenn er in dem Anhang „Über Symbolische Erkenntnis und Philosophische Sprache“ zu seinem beeindruckenden *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (1790)<sup>386</sup> die symbolische Erkenntnis zum Tragen bringt und deren Objekt durch seinen transzendentalphilosophischen Ansatz als Kategorien umsetzt.<sup>387</sup> Durch Maimons Erläuterung wird die Bedeutung der symbolischen Erkenntnis verändert; ihr gehört nicht mehr alles zu, wozu man sich der Zeichen bedient, sondern „nur Formen also, oder Regeln der Entstehungsart der Objekte“.<sup>388</sup> Was die Formen der Entstehungsart der Objekte angeht, ist es wohl eine zentrale Aufgabe der Transzendentalphilosophie, sie zu deduzieren und ihre Wirklichkeit aufzuzeigen. Auf die Rolle Maimons bei der Entstehung der WL Fichtes wird weiter unten noch einzugehen sein.

Das Ziel dieses Abschnitts kann nicht die ausführliche Darstellung der Entwicklungsgeschichte der Bedeutungstheorie auf dem europäischen Kontinent sein. Die vorangehenden Seiten dürften aber gezeigt haben, dass das Thema der „Bedeutung“ des Objekts nicht erst aus einem der

---

<sup>385</sup> Vgl. einen Brief von Leibniz an Freiherrn von Tschirnhaus: „Nemo autem vereri debet, ne characterum contemplatio nos a rebus abducatur, imo contra ad intima rerum ducet. Nam hodie ob characteres male ordinatos confusas saepe notitias habemus, tunc autem ope characterum habebimus facile distinctissimas; erit enim in promptu velut Mechanicum meditandi filum, cujus ope idea quaelibet in alias, ex quibus componitur, facillime resolvi possit, imo caractere alicujus conceptus attente considerato, statim conceptus simpliciores, in quos resolvitur, menti occurrent: unde quoniam resolutio conceptus resolutioni characteris ad amissum respondet, characteres tantum aspectu nobis adaequatas notitias sponte et sine labore ingerent in mentem, quo nullum ad perfectionem mentis majus auxilium sperari potest.“ In: *Mathematische Schriften*. Bd. IV: Briefwechsel zwischen Leibniz, Wallis, Varignon, Guido Grandi, Zandrini, Hermann und Freiherrn von Tschirnhaus. Hrsg. von C. I. Gerhardt. Hildesheim/ New York: Georg Olms Verlag, 1971, S. 461.

<sup>386</sup> Maimon, Salomon. *Versuch über die Transzendentalphilosophie*. Hrsg. von Florian Ehrensperger. Hamburg: Felix Meiner, 2004, S. 146–181.

<sup>387</sup> Laut Maimon ist ein Objekt symbolischer Erkenntnis eine „Form, oder Art, ein Objekt der Anschauung zu denken, selbst als Objekt (aber nicht der Anschauung) betrachtet.“ Ibid., S. 149.

<sup>388</sup> Ibid., S. 152.

idealistischen Tradition gänzlich fremden Kontext der analytischen Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts entsteht. Das bedeutet, dass die Problematik der „Bedeutung“ des Objekts auch ein Anliegen der Transzendentalphilosophie – und insbesondere der transzendentalen Ästhetik und transzendentalen Logik – ist.

### **b. Die bedeutungstheoretische Relevanz des Objekts: Eine analytische Perspektive**

Aus der Perspektive der analytischen Philosophie wird die Frage nach dem Gegenstandsbezug meist im Bereich der modernen Sprachphilosophie unter verschiedenen Ansätzen behandelt. Die Bedeutungstheorie (*theory of meaning*) lässt sich laut Jeff Speaks<sup>389</sup> in die semantische Theorie (*semantic theory*) und die grundlegende Bedeutungstheorie (*foundational theory of meaning*) unterteilen. Die semantische Theorie erörtert die semantischen Eigenschaften, welche die Bedeutung der Ausdrücke bestimmen, genauer: der Ausdrücke eines symbolischen Systems (und jede natürliche Sprache ist ein solches System). Ihre Untersuchung nimmt den tatsächlichen Sprachgebrauch der Ausdrücke (z. B. Eigennamen, beschreibende Kennzeichnungen, Indexikalien, über propositionale Einstellungen berichtende Verben usw.) zum Ausgangspunkt. Ein entscheidendes Kriterium des Erfolgs der semantischen Theorie ist es, dem tatsächlichen Sprachgebrauch und den Intuitionen sowie den formallogischen Gesetzen gerecht zu werden.<sup>390</sup> Ihre Aufgabe ist von daher *sprachimmanent*, indem sie sich auf eine Grenzziehung syntaktischer Mechanismen und semantischer Regeln *einer Sprache*<sup>391</sup> beschränkt und nicht nach den außerlinguistischen *Gründen* fragt,

---

<sup>389</sup> Speaks, Jeff, „Theories of Meaning“. In Edward N. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/meaning/>.

<sup>390</sup> Aus logischer Perspektive ist die semantische Theorie ein mit der Logik fast untrennbar verbundener und höchst fruchtbarer Bereich, dessen Ergebnisse zu Verbesserungen und Anreicherungen des klassischen Systems der Prädikatenlogik führen können. Das heißt, die Forschungen der Sprachphilosophie sind keine bloß empirischen deskriptiven Untersuchungen über linguistische Gewohnheiten der Sprachbenutzer. Vielmehr lässt sich sagen, dass sie auch das normative Ziel haben, mit den Ergebnissen der philosophischen Analyse die Ausdruckskraft der natürlichen Sprachen zu bekräftigen. Indem sie dieses wissenschaftliche Ideal von Leibniz sowie Frege teilen, weisen sie m. E. eine gewisse Kontinuität mit dem Programm der überlieferten Erkenntnistheorie auf.

<sup>391</sup> Die modernen philosophischen Forschungen zur semantischen Theorie sind bisher meist auf Englisch und über die englische Sprache geführt worden. Sie wollen aber die Grenzen der jeweiligen Sprache übersteigen und den Anspruch auf allgemeine Gültigkeit erheben, indem sie annehmen, dass natürliche Sprachen gleichartige semantische Strukturen haben. Während diese Annahme für moderne europäische Sprachen in hohem Maße gelten mag, erscheint ihre Übertragbarkeit auf logographische Sprachen (z. B. Chinesisch und das japanische Kanji) problematisch und ist in der modernen Sprachphilosophie bislang wenig erforscht worden.

aufgrund deren natürliche Sprachen ihre semantischen Beschaffenheiten und Funktionen erhalten. Die Untersuchung außersprachlicher Gründe ist die Aufgabe der grundlegenden Bedeutungstheorie. Ob diese Gründe in der intentionalen Tätigkeit des sprechenden Subjekts, den kausalen Relationen oder den sozialen Normen gesucht werden, in jedem Fall ist die grundlegende Bedeutungstheorie *sprachtranszendent* – nicht in dem Sinne, dass man das Unsagbare und Ungreifbare in Worte zwingen kann, sondern in dem Sinne, dass man den Möglichkeitsbedingungen der Bedeutung als eines gesamten intentionalen Phänomens nachgeht. In diesem Zusammenhang wird die *Vorstellung* als die immanente Grundlage der Bedeutung angenommen, auf der Sprache bzw. Begriffe Bezug auf die Welt nehmen. Die Frage nach den Grundzügen rationaler Wesen, die dazu führen, dass die symbolischen Ausdrücke bedeutungsvoll bzw. objektiv gültig sind, gehört der grundlegenden Bedeutungstheorie an.

Die Urteilstheorie, die einen unverzichtbaren Bestandteil des transzendentalen Idealismus für Kant wie auch für Fichte ausmacht, ist eine grundlegende Bedeutungstheorie, insofern sie die Bedingungen der zu Urteilsformen führenden Tätigkeiten enthüllt, welche die transzendental-logische Struktur mentaler Vorstellung bestimmen. Die Deduktion der (sowohl theoretischen als auch praktischen) Bestimmungsmöglichkeiten in der WL ist in Bezug auf die grundlegende Bedeutungstheorie eine Rechtfertigung sowohl des intensionalen Begriffs der Vorstellung als auch des intentionalen Raums des Bewusstseins. Dies ist insofern zentral, als ohne diese Rechtfertigung der aus einer naturalisierten Epistemologie hervorgehende Antirealismus, der sich gegen die mentale Vorstellung wendet, nicht zurückgewiesen werden kann. Dies soll im Folgenden mit Bezug auf die philosophiegeschichtlichen Hintergründe deutlich gemacht werden.

## 5.2 Moores Kritik am Idealismus

Der Phänomenalismus ist eine Denkrichtung, die, wenngleich sie auf George Berkeley zurückgreifen konnte, erst im 20. Jahrhundert entstanden ist. Seinen Ausgang nahm er von der kritischen Reaktion der frühen analytischen Philosophie gegen den britischen Idealismus. Der Phänomenalismus könnte in einem allerdings sehr weiten Wortsinne auch als eine Art erkenntnistheoretischer Idealismus verstanden werden,<sup>392</sup> insofern beide Denkrichtungen subjektive Empfindungen und nicht physische Gegenstände als das unmittelbar in der Erfahrung Gegebene betrachten und physische Gegenstände als komplexe logische Konstrukte aus mentalen Gegebenheiten begreifen.<sup>393</sup> Aber der moderne Phänomenalismus, der auch als Sinnesdatentheorie erkannt wird, unterscheidet sich in seiner Entwicklung vom Idealismus, indem er den Begriff der „nicht wahrgenommenen Sinnesdaten“ (*unsensed sensa*) einführt und daraufhin den Sinnesdaten eine Unabhängigkeit vom wahrnehmenden Subjekt zuschreibt. Im Folgenden soll es weniger um die Frage gehen, ob Fichte Phänomenalist ist, denn dies ist für die vorliegende Untersuchung wie auch für Fichtes Philosophie im Grunde bedeutungslos und ohne Nutzen, da es dabei nur um eine moderne Kategorisierung oder einen willkürlichen Vergleich ginge. Von Interesse ist hier vielmehr die philosophische Frage, inwiefern und in welchem Sinne die Fichte'sche Transzendentalphilosophie subjektivistisch ist und welche inneren und äußeren Beschränkungen für sie zu beachten sind.

Der problematische ontologische Status der Sinnesdaten zieht eine reiche Kritik auf sich, der hier nicht nachgegangen werden kann. Ursprünglich ist sie aber auf die Doktrin der internen Relationen des britischen Idealismus und vermeintlich auch des kantischen Idealismus gerichtet. Eine

---

<sup>392</sup> Franz von Kutschera beispielsweise sieht den Phänomenalismus als eine Station in der Geschichte der Entwicklung des Idealismus. Er schreibt: „Auch die Phänomenalisten der 30er und 40er Jahre des 20. Jahrhunderts gingen von einem *erkenntnistheoretischen Idealismus* [Hervorhebung des Verfassers] aus, nach dem wir es in unseren Erfahrungen nicht mit physischen Dingen und Ereignissen zu tun haben, sondern mit Sinnesdaten als psychischen Gegebenheiten. Sie behaupteten aber, dass sich Physisches durch Sinnesdaten und ihre Attribute definieren lasse.“ Siehe Kutschera, Franz von, *Die Wege des Idealismus*. Paderborn: mentis, 2006, S. 163–164.

<sup>393</sup> Ein solcher phänomenalistischer Konstruktivismus wird sogar als Einfluss von Kants Unterscheidung der *noumena* und *phaenomena* gedeutet. Vgl. Sarkar, Sahotra/Pfeiffer, Jessica (Hrsg.), *The Philosophy of Science: An Encyclopedia*. New York: Routledge, 2006, S. 551.: „Some philosophers, recognizing phenomena as objects of direct experience, and influenced by Kant's distinction between noumena and phenomena and his notion of a 'thing in itself' behind phenomena, thought of physical objects as theoretical entities that were postulated to explain the occurrence as well as the order and coherence of phenomena.“

Lektüre des markanten Aufsatzes „The Refutation of Idealism“ (1903) von G. E. Moore legt nahe,<sup>394</sup> dass Moore, wie schon Garve, den kantischen Idealismus missversteht, wenn er seine Kritik an Kant unmittelbar auf eine Kritik an der Berkeley’schen These „*esse est percipi*“, die er als den Grundsatz alles Idealismus identifiziert, gründet. Diesem Aspekt der Entstehung der Sinnesdatentheorie geht die vorliegende Untersuchung aber nicht nach, da bereits Kapitel 3.3 über die Streitfrage des Idealismus und Realismus gezeigt hat, dass die These „*esse est percipi*“ dem System der WL zufolge ein Grundsatz des dogmatischen Idealismus ist und in die WL nicht hineingelesen werden darf. Es geht also nicht mehr darum, Fichte vom Berkeley’schen Idealismus zu unterscheiden.<sup>395</sup>

Wesentlich ist hier vielmehr ein anderer Aspekt, nämlich Moores Kritik an der idealistischen Urteilstheorie, die er bereits 1899 in seinem Aufsatz „The Nature of Judgment“ vorlegt hat.<sup>396</sup> Dessen Erscheinen markiert das Auftreten einer im damaligen Großbritannien neuen Philosophie. Russell bezeugt den für den Untergang des britischen Idealismus ausschlaggebenden Einfluss von Moores Aufsatz in seiner philosophischen Autobiographie *My Philosophical Development*:

It was towards the end of 1898 that Moore and I rebelled against both Kant and Hegel. Moore led the way, but I followed closely in his footsteps. I think that the first published account of the new philosophy was Moore’s article in *Mind* on ‘The Nature of Judgment’. Although neither he nor I would now adhere to all the doctrines in this article, I, and I think he, would still agree with its negative part – i. e. with the doctrine that *fact is in general independent of experience* [Hervorhebung des Verfassers].<sup>397</sup>

Im Folgenden wird daher Moores Kritik erläutert und aufgezeigt, wie er dafür argumentiert, dass das Objekt des Begriffs eine vom Bewusstsein unabhängige Tatsache sein muss. Danach wird der polemische Aufsatz Fichtes mit dem Titel „Vergleichung des von Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre“ (1795) betrachtet und dargelegt, dass die Kritik Moores am

---

<sup>394</sup> Moore, G. E., „The Refutation of Idealism“. In *Mind*, New Series 12, 1903, S. 433–453.

<sup>395</sup> Siehe dazu Millán, Elizabeth, „Fichte and Brentano: Idealism from an Empirical Standpoint and Phenomenology from an Idealist Standpoint“. In Violetta L. Waibel/J. Daniel Breazeale/Tom Rockmore (Hrsg.), *Fichte and the Phenomenological Tradition*. Berlin: De Gruyter, 2010, S. 71–96.

<sup>396</sup> Moore, G. E. „The Nature of Judgment“. In *Mind*, New Series 8, 1899, S. 176–193.

<sup>397</sup> Russell, Bertrand, *My Philosophical Development*. New York: Simon and Schuster, 1959, S. 54.



Idealismus im Allgemeinen auf Fichte nicht zutrifft.

In „The Nature of Judgment“ wendet sich Moore gegen Bradleys zweideutigen Gebrauch des Begriffs der Vorstellung (*idea*) und wirft ihm Inkonsequenz vor.<sup>398</sup> Moore zufolge bedeutet „Vorstellung“ im Gebrauch Bradleys bald die subjektive Handlung des Vorstellens, bald das dadurch vorgestellte Objekt. Einerseits wolle Bradley Vorstellungen (Vorstellungen<sub>o</sub> – Vorstellungen im *objektiven* Sinne), insofern sie etwas anderes als sie selbst vorstellen, nicht als bloße mentale Zustände verstehen; andererseits verstehe er Vorstellungen (Vorstellungen<sub>s</sub> – Vorstellungen im *subjektiven* Sinn) auch als Symbole, deren Bedeutung durch die Abstraktion des Gemüts fixiert und bestimmt wird. Moore meint nun, dass in der idealistischen Urteilstheorie die Verwechslung der beiden Sinne die Wahrheit oder Unwahrheit eines Urteils, das aus Begriffen besteht, von der Relation zwischen dem Gemüt und der Realität abhängig macht. Um die Zweideutigkeit zu vermeiden, nennt Moore in Bezug auf Kants Terminologie die Vorstellungen *Begriff*. Moore weiter: „It is our object to protest against this description of a concept as an ‘abstraction’ from ideas.“<sup>399</sup> Wenn Begriffe keine Abstraktion von Vorstellungen seien, müssten sie im objektiven Sinne verstanden werden.

Dafür bietet Moore zwei eher simple Argumente an. Das erste verweist auf den unendlichen Regress. Jede Vorstellungen<sub>s</sub> sei ein Merkmal, das sich von anderen Vorstellungen<sub>s</sub> unterscheide. Durch Abstraktion würden Begriffe von Vorstellungen<sub>s</sub> abstrahiert. Aber um diese Abstraktion auszuführen, müssten die Vorstellungen<sub>s</sub> von einer größeren Sphäre abstrahiert werden, und dies *ad infinitum*. „The theory would therefore seem to demand the completion of an infinite number of psychological judgments before any judgment can be made at all.“<sup>400</sup> Dies aber sei absurd. Das zweite Argument richtet sich gegen das vermittelnde Dritte. Das obige Verfahren der Abstraktion müsse voraussetzen, dass zwei Vorstellungen<sub>s</sub>, wenn sie einen gemeinsamen Teil des Inhalts

---

<sup>398</sup> Die neuere Forschungsliteratur zum britischen Idealismus hat gezeigt, dass die Kritik Moores und Russells an Bradley eher auf einem unangemessenen Verständnis beruht und mithin die Position Bradleys nicht wirklich trifft. Die interpretatorische Frage, was Bradleys semantisch-logische Einsicht genau ist und ob Moore ihn richtig versteht, wird hier aus pragmatischen Gründen außer Acht gelassen, verwiesen sei stattdessen auf Mander, W. J. (Hrsg.), *Perspectives on the Logic and Metaphysics of F. H. Bradley*. Bristol: Thoemmes Press, 1996.

<sup>399</sup> Moore, „The Nature of Judgment“, a. a. O., S. 177.

<sup>400</sup> Ibid., S. 178.

haben, durch eine dritte Vorstellung miteinander verknüpft seien. Dadurch werde aber nichts gewonnen, denn die tatsächliche Gemeinsamkeit der zwei Vorstellungen sei dadurch vielmehr vorausgesetzt als erklärt. Werde eine dritte Vorstellung zur Erklärung angenommen, lasse sich daraus kaum ersehen, wie sie zugleich in verschiedenen Vorstellungen enthalten sei und ihre Einheit und Identität erhalte.

Auf der Grundlage dieser beiden Argumente behauptet Moore: „The concept is not a mental fact, nor any part of a mental fact. Identity of content is presupposed in any reasoning; and to explain the identity of content between two facts by supposing that content to be a part of the content of some third fact, must involve a vicious circle.“<sup>401</sup> Um den Zirkel zu vermeiden und die Identität des semantischen Inhalts, die der Objektivität des Urteils zugrunde liegt, zu bewahren, plädiert Moore für eine ontologisch realistische Auffassung der Begriffe und Propositionen, deren Verbindungen oder Nichtverbindungen ohne unser Zutun an sich bestehen, aber unserem Erkenntnisvermögen direkt zugänglich sind.<sup>402</sup> Begriffe des Objekts sind Moore zufolge mögliche Objekte des Bewusstseins, aber ihre Beziehung zum Subjekt ist nur zufällig. Von daher „[i]t is indifferent to their nature whether anybody thinks them or not. They are incapable of change; and the relation into which they enter with the knowing subject implies no action or reaction.“<sup>403</sup>

Solche Überzeugungen führen zu der urteiltheoretischen Ansicht – sie könnte *propositionaler Realismus* genannt werden –, dass Propositionen als unabhängige Objekte der Urteile bloß auf externen Relationen der Begriffe als unabhängige Objekte der Vorstellungen beruhen und mithin keine durch das absolute Subjekt geleistete Urteilseinheit vorausgesetzt werden muss. Ohne Berücksichtigung der Erkenntnisleistung des Subjekts will Moore die idealistische Rede von Vorstellungen und Urteilen durch Begriffe und Propositionen als unabhängige, nicht mentale Gebilde ersetzen. Auch wenn Moore und Russell wegen der theoretischen Schwierigkeit, die objektive

---

<sup>401</sup> Ibid., S. 179.

<sup>402</sup> Vgl. *ibid.*, S. 180: „A proposition is a synthesis of concepts; and, just as concepts are themselves immutably what they are, so they stand in infinite relations to one another equally immutable. A proposition is constituted by any number of concepts, together with a specific relation between them; and according to the nature of this relation the proposition may be either true or false. What kind of relation makes a proposition true, what false, cannot be further defined, but must be immediately recognised.“

<sup>403</sup> Ibid., S. 179.

Falschheit zu erklären, diesen propositionalen Realismus bald schon wieder aufgegeben haben, liegt der Akzent in philosophischer Hinsicht auf der Unabhängigkeit der Tatsache von der Erfahrung des Subjekts. Die Annahme einer solchen Unabhängigkeit hat sich trotz gewisser Veränderungen in der Argumentation der Sinnesdatentheorie erhalten, wie Russell in dem oben angeführten Zitat deutlich hervorhebt. Damit wird deutlich, worin der Unterschied zwischen Phänomenalismus und transzendentelem Idealismus liegt, nämlich in der grundlegenden Annahme der pluralistischen *Tatsächlichkeit* der Sinnesdaten. Der Phänomenalismus fängt mit einem unausgereiften *common sense* an und schwankt in seinen Überlegungen zum ontologischen Status der Sinnesdaten zwischen direktem Realismus und Repräsentationalismus. Einerseits sollen, ausgehend von der Erbschaft des propositionalen Realismus, Sinnesdaten als Tatsachen real und mithin vom Subjekt unabhängig sein; andererseits müssen sie angesichts der Erfahrung der Illusionen in mentale Zustände zurückfallen und können nur eine vermittelnde Rolle annehmen. Man könnte sagen, dass der Physikalismus Quines den Phänomenalismus überwindet, indem er diese Schwankung durch eine physikalische Reduktion aufhebt. Der transzendente Idealismus fängt im Gegensatz dazu mit der Vernunft in ihrer höheren regulativen Funktion an und gelangt schließlich zur reinen Empirie.

### **5.3 Die Gefahr der psychologistischen Reduktion**

Der 1795 im *Philosophischen Journal* erschienene Artikel „Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre“ wird in die Überlegungen zum phänomenalistischen Programm mit einbezogen, weil Fichte sich in ihm mit dem psychologistischen, das heißt von einer bloßen Annahme der Tatsache des Bewusstseins ausgehenden Ansatz von Carl Christian Eberhard Schmid (1761–1812) auseinandersetzt. Der Aufsatz ist eine Erwiderung auf Schmid, nachdem dieser sein System mit demjenigen Fichtes verglichen und den „neuen und kühnen Versuch“ Fichtes, ein absolutes Subjekt zu etablieren, kritisiert hat. Ob Fichte in seiner höchst polemischen Schrift Schmid gerecht wird, muss hier nicht interessieren. Relevant ist in unserem Zusammenhang vielmehr, dass er dabei einen zeitgenössischen und vermeintlich kantischen Ansatz der Philosophie in den Griff zu bekommen sucht und ihn aus der Perspektive der WL

problematisiert. Im Folgenden wird Schmidts Ansatz „psychologistisch“ genannt. Fichtes scharfe Kritik an ihm antizipiert zugleich eine transzendental-idealistische Erwiderung auf Moore.

Der psychologistische Ansatz betrachtet die Tatsache der Vermögen als das Fundamentum, „über welche[s] hinaus zu gehen dem Philosophen nicht erlaubt ist.“ Da diese Tatsache gegeben sei, fängt der psychologistische Ansatz mit der Gegebenheit an. Auf den ersten Blick ähnelt diese philosophische Einschränkung der Elementarphilosophie Reinholds. Tatsächlich ist der psychologistische Ansatz jedoch problematischer, da er vier abgesonderte und an sich fertige „Absoluta“ setzt.<sup>404</sup> Fichte entlarvt nun die Komplexität, die der psychologistische Ansatz implizit annehmen muss. Es seien ursprünglich zwei absolute Vermögen gegeben, nämlich Verstand und Willen. „Sie sind nicht abzuleiten, von einem höhern Vermögen; denn wie könnte man das, ohne über die Thatsache, durch welche sie gegeben sind, hinauszugehen, welches man nicht soll, sie sind nicht zu beschreiben, als durch Wechselwirkung anderer Vermögen entstanden; sie sind, was sie sind, durch sich selbst.“<sup>405</sup> Ein drittes Absolutum, nämlich die Vernunft, müsse angenommen werden, weil Schmid die Einheit der Vernunft, die auch ein Streben des Ich nach Einheit im Mannichfaltigen sei,<sup>406</sup> behaupte.<sup>407</sup> Darüber hinaus komme noch ein viertes hinzu: Das Bewusstsein, wodurch Vernunft, Verstand und Wille als Tatsachen bewusst gegeben seien, sei selbst ein Faktum des Bewusstseins bzw. ein Absolutum.<sup>408</sup> Die Vernunft, die eine bloße Forderung sei und selbst nicht handele, bestimme bloß die formale Gesetzmäßigkeit und verfüge nur über eine notwendige Beziehbarkeit, aber keine wirkliche Beziehung auf die Vermögen.<sup>409</sup> Die Tatsache, dass es vier Absoluta gebe, verhindere die notwendige Beziehung der Vernunft auf die Vermögen und die

---

<sup>404</sup> Die Ausdrücke „Absolutum“ wie auch „Absoluta“ sind von Fichte selbst in der Vergleichung verwendet. Absoluta sind schlechthin und ohne alle Beziehung Gesetzte. Vgl. GA I/3: 236-237; SW II: 422-423. „Wir haben sonach vorläufig zwei Absoluta; ein absolutes *Verstandesvermögen*, und eine absolute *Willenheit*.“

<sup>405</sup> GA I/3: 236; SW II: 422.

<sup>406</sup> GA I/3: 237; SW II: 423: „Die Vernunft oder das Ich ist beschrieben (S. 112), als ein Streben nach Einheit im Mannichfaltigen.“

<sup>407</sup> Ibid.: „Diesem Bewußtsein ist gegeben Vernunft, Verstand und Wille; also ein dreifaches Absolutes.“

<sup>408</sup> GA I/3: 238; SW II: 424: „Das Bewußtsein ist auch ein Absolutum, und es giebt ihrer sonach *vier* an der Zahl.“

<sup>409</sup> Vgl. GA I/3: 241; SW II: 427-428: „Die Vernunft für sich kann bloß das fordern, dass überhaupt *Einheit*, Vereinbarkeit unter den Aeüßerungen dieser Vermögen statt finde; sie kann aber nicht bestimmen, woran diese Vereinbarkeit sich knüpfen solle. Sie kann nur überhaupt *fordern*, nicht aber *bestimmen*; ihr Gesetz ist nur *formal*, daß Einheit sey, nicht aber *material*, die Vereinigungspuncte selbst angehend.“

Gegenstände. Die Verstandesgesetze bzw. die bestimmten Handlungsweisen seien dem Verstandesvermögen immanent und in seinem Wesen gegründet. Die Beziehung der Vernunft auf die Gegenstände, die dem Bewusstsein *a posteriori* gegeben seien, sei nur zufällig. Mithin bezögen sich die Verstandesgesetze auch nicht notwendig auf die Gegenstände des Bewusstseins. In seiner Erkenntnisleistung sei der Verstand bloß leidend, was zur Folge habe, dass „das Bewußtsein der Gegenstände gar nicht nach ursprünglichen Gesetzen zu Stande komme: daß die Welt der Gegenstände ohne alle Vernunft und Verstand im Bewußtsein vollendet, ihm ohne alles sein Zuthun gegeben werden.“<sup>410</sup> Der Umstand aber, dass die Elemente nicht von einer höheren Einheit abzuleiten und zu bestimmen sind, impliziert, dass die Relationen zwischen den Elementen nur externe Relationen sind. Damit schließt sich der psychologistische Ansatz dem intelligiblen Fatalismus, dem zufolge alle Gegenstände und ihre Eigenschaften wie auch die Vermögen und ihre gegenseitigen Beziehungen schlicht da sein müssen,<sup>411</sup> stillschweigend an.

Fichte widerspricht dem psychologistischen Ansatz. Dieser könne die grundlegende philosophische Frage „*wie hangen unsere Vorstellungen mit ihren Objecten zusammen; inwiefern kann man sagen, daß denselben etwas, unabhängig von ihnen, und überhaupt von uns, außer uns entspreche?*“<sup>412</sup> nicht beantworten, weil die Unterscheidung von Vorstellungen und Dingen gänzlich ignoriert werde, indem die innere und die äußere Welt gleichermaßen für an sich fertige Tatsachen gehalten würden.<sup>413</sup> In gleicher Weise lässt sich nun allerdings auch über den Moore'schen propositionalen Realismus sowie seinen späteren Begriff der nicht wahrgenommenen Sinnesdaten sagen, dass die Überbewertung der Tatsächlichkeit des Faktums des Bewusstseins die Möglichkeit der Unterscheidung von Vorstellungen und Dingen aufhebt. Denn die jeweilige philosophische Konsequenz, nämlich dass Propositionen mit alltäglichen Gegenständen zu identifizieren sind und

---

<sup>410</sup> GA I/3: 243; SW II: 429–430.

<sup>411</sup> Mit Blick auf Kapitel 3.5, das den holistischen Zusammenhang der Vermögen bei Fichte aufgezeigt hat, lässt sich sagen, dass Fichte gerade diejenige dem psychologistischen Ansatz gegensätzliche Auffassung der Vermögen vertritt, der zufolge die Vermögen „als durch Wechselwirkung anderer Vermögen entstanden“ sind.

<sup>412</sup> GA I/3: 247; SW II: 435.

<sup>413</sup> Vgl. GA I/3: 249; SW II: 437: „Vorstellungen und das ihnen Entsprechende gelten Herrn Schmid immer als Eins; die ganze innere und äußere Welt ist fertig, das Mannichfaltige derselben ist gegeben, und durchgängig durch sich selbst bestimmt: dies ist der Punct, von welchem die Schmid'sche Philosophie ausgeht, und über welchen hinauszuschreiten sie für Schwärmerei hält, und für Unsinn.“

dass Sinnesdaten selbstständige Gegebenheiten sind, geht trotz ihrer Motivation zur Bewahrung des *common sense* weit über denselben hinaus.

Der Vorwurf, der transzendente Idealismus halte sich nicht streng an die Unterscheidung von Objekt des Denkens und Denken des Objekts, trifft nicht zu; denn die Unterscheidung sowie die Entsprechung sind für Fichte die Ausgangslage aller Wissenschaften, die es durch die WL als Wissenschaft der Wissenschaft nicht abzuschaffen, sondern vielmehr zu „erhärten“ gilt.<sup>414</sup> Erst eine Beibehaltung der Unterscheidung und Entsprechung wird der Untersuchung der Bedingung der Möglichkeit aller Wissenschaft gerecht. Die Übertreibung der Unterscheidung führt zu einer Abkoppelung des Intensionalen und des Extensionalen und mithin zur Ausschließung aller intensionalen Objekte aus der wissenschaftlichen Ontologie, wie die naturalisierte Erkenntnistheorie Quines zeigt; die Übertreibung der Entsprechung bringt die Bereiche der Vorstellungen und Dinge zum Einsturz, wie sowohl der direkte Realismus Moores als auch der dogmatische Idealismus Berkeleys deutlich macht. Obwohl Fichte über die „absolute Identität des Subjects und Objects“,<sup>415</sup> worin die Ichheit besteht, spricht, darf seine WL nicht im Sinne der letztgenannten Übertreibung verstanden werden. Die transzendentalphilosophische Untersuchung der Ichheit behält die Unterscheidung und Entsprechung bei, indem sie das Ich bzw. das Subjekt-Objekt unter ihren Augen handeln und die entgegengesetzten Handlungen genetisch beschreiben lässt. Folglich „läßt [die WL] sonach Begriff und Ding *zugleich entstehen*, und macht es dadurch sichtbar für das innere Auge des Geistes, daß beide Eins sind und eben dasselbe, nur von verschiedenen Seiten angesehen [...]“.“<sup>416</sup> Erst unter der Bedingung dieser Duplizität des Objekts, deren genetische Deduktion im

---

<sup>414</sup> Vgl. GA I/3: 248; SW II: 435: „In jeder Wissenschaft wird vorausgesetzt, daß unsern Vorstellungen Dinge außer uns entsprechen; und diese Voraussetzung ist die Bedingung der Möglichkeit aller Wissenschaft: die Philosophie soll diese Voraussetzung erhärten; durch sie sonach wird unser Vorstellen erst ein Wissen; und darum hat man neuerlich die Philosophie als eine Wissenschaft der Wissenschaft, oder als eine Wissenschaftslehre charakterisiret, um sie dadurch zugleich von jeder andern Wissenschaft scharf zu unterscheiden.“

<sup>415</sup> Vgl. GA I/3: 253; SW II: 442: „In dieser absoluten Identität des Subjects und Objects besteht die Ichheit: *Ich ist dasjenige, was nicht Subject seyn kann, ohne in demselben ungetheilten Acte Object, und nicht Object seyn kann, ohne in demselben ungetheilten Acte Subject zu seyn; und umgekehrt, was so ist, ist Ich: beide Ausdrücke sagen bestimmt dasselbe.*“

<sup>416</sup> GA I/3: 255; SW II: 444: „Denkt man nun in dieser Folge der Handlungen, *die nur für die analysirende Urtheilskraft eine Folge mehrerer Handlungen wird, an sich aber nur eine Handlung ist*, das Ich als Object, so hat man die *Dinge* (was Kant die Anschauung nennt): denkt man es als Subject, so hat man den *Begriff*. Aber die Analyse der Wissenschaftslehre stellt das Ich nicht als Subject, und nicht als Object auf, sondern als beides zugleich, läßt sonach

vorangehenden Kapitel vorgenommen worden ist, kommt entweder mit dem Gefühl des Zwanges oder im Zuge einer freien Handlung etwas unmittelbar im Bewusstsein vor.<sup>417</sup> Sie sind zwei Gesichtspunkte der analysierenden Urteilskraft, die das Ich jeweils als Objekt und als Subjekt betrachtet. Mit dieser Perspektive der analysierenden Urteilskraft, die mit Freiheit ihr Objekt der Reflexion setzt und bestimmt, ist die WL Fichtes in gewissem Sinne noch realistischer als die phänomenalistische Sinnesdatentheorie, indem sie – und eben nicht Letztere – bestätigen kann, was dem gemeinen Menschenverstand wohl entsprechen würde: „Es ist schlechthin nicht wahr, daß man sich in diesem Sinne [d. h. in reiner Empirie] der *Vorstellung* bewußt sey; nur der *Dinge* ist man sich bewußt. *Sich selbst* findet man nur *wollend*, und zwar *etwas bestimmtes* wollend.“<sup>418</sup>

Fichte erkennt das Faktum, dass bestimmte einzelne Dinge sind, an. Diese Annahme ist jedoch nicht dogmatisch, sie erfolgt nicht ohne Begründung. Die praktische Grundlage, wie sie in Kapitel 4.1. und 4.2. der vorliegenden Untersuchung dargestellt worden ist, zeigt, wie das wirkliche Objekt und das ideale Objekt als Objekt des Gefühls bzw. als Objekt des Sehns aus verschiedenen Momenten des Triebs des Ich gleichursprünglich entstanden sind. Auch Vorstellungen und entsprechende Dinge, wie die ideale Reihe und die reelle Reihe, sind nicht numerisch verschiedene Objekte, sondern vielmehr zwei Seiten derselben Medaille, eine intensionale und eine extensionale.<sup>419</sup> So gesehen lassen sich Vorstellungen als ideale Objekte verstehen, und in der Vergleichung qualifiziert Fichte sie als Objekte des *Willens*, die er an der entsprechenden Stelle aber nicht

---

Begriff und Ding *zugleich entstehen*, und macht es dadurch sichtbar für das innere Auge des Geistes, daß beide Eins sind und eben dasselbe, nur von verschiedenen Seiten angesehen; – was Kant so ausdrückt: Begriff und Anschauung (in der Wissenschaftslehre Ding) können nicht getrennt sein.“

<sup>417</sup> Vgl. GA I/3: 258; SW II: 447.

<sup>418</sup> Ibid.

<sup>419</sup> Die philosophische Unterscheidung von Intension und Extension ist hier sehr bedeutsam. Dabei handelt es sich nicht nur um die moderne sprachphilosophische Frage nach der (Un-)Ersetzbarkeit der intensionalen Ausdrücke durch koextensive Terme (wie das berühmte Beispiel Freges von Morgenstern = Abendstern = Venus), sie ist auch aufschlussreich im Bereich der Metaphysik (z. B. in der historischen Entwicklung der intensionalen Logik der möglichen Welt), der Epistemologie (z. B. in der Debatte zwischen epistemischem Internalismus und Externalismus über die Kriterien der Begründung) und in der Philosophie des Geistes (z. B. in der modernen Debatte über Skeptizismus anhand des Gedankenexperiments zum Gehirn im Tank) sowie in der Wissenschaftstheorie (z. B. im Extensionalismus Quines). Angesichts der neueren Entwicklungen in der gegenwärtigen Philosophie könnte gesagt werden, dass in all diesen Gebieten der philosophische Gebrauch intensionaler Gebilde nahezu außer Kraft tritt und die Brauchbarkeit der Intensionalität selbst in Frage gestellt wird. Die klassische Transzendentalphilosophie in ihrer historischen Gestalt ist kaum imstande, mit all den neueren Entwicklungen zurechtzukommen – ohnehin wäre dies ein für eine Dissertation zu ambitioniertes Unterfangen.

ausführlich erläutert. Damit wird klar, dass der transzendente Idealismus Fichtes kein Reduktions- oder Übersetzungsprogramm ausführt. In Erwiderung auf das Moore'sche Argument des unendlichen Regresses lässt sich nun sagen, dass die philosophische Signifikanz der Abstraktion nicht in der Hervorbringung der Begriffe aus Vorstellungen besteht und die Operation der Abstraktion auch nicht *ad infinitum* laufen muss. Es besteht zwar eine unendliche Aufgabe der Abstraktion und Reflexion für die Vernunft, aber die Hervorbringung der Begriffe durch Urteile und die Bestimmung des anschaulichen Inhalts sind nicht ihre eigentümlichen Aufgaben, sie gehören vielmehr zum Bereich der Urteilskraft und des Verstandes. Das Argument gegen das vermittelnde Dritte ist gleichfalls fehl am Platz, denn die Verbindung der Vorstellungen ist keine externe zusätzliche Verknüpfung, die zu den in irgendeinem Sinne vorhandenen Vorstellungen als ein Drittes hinzukommt – die Urteileinheit ist kein „Drittes“ für die Bestandteile eines Urteils.

Aber die Gefahr einer psychologistischen Reduktion ist mit dem auf Tatsachen des Bewusstseins beruhenden Ansatz noch nicht beseitigt. Denn auch wenn mentale Phänomene nicht als an sich fertige und unabhängig vorhandene Tatsachen anzuerkennen sind, könnte das phänomenalistische Übersetzungsprogramm ausgeführt werden, solange die Priorität der mentalen Episoden gegenüber nicht unmittelbar beobachteten Sachverhalten zugegeben und die notwendige Möglichkeit der Abbildung der letzteren auf die erstere zugelassen wird.<sup>420</sup> An nicht wenigen Stellen seiner Schriften, insbesondere in seinen Popularschriften, scheint Fichte dies tatsächlich bestätigen zu wollen. An einigen wenigen Beispielen soll dies gezeigt werden.

In „Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen“ (1801), der in Dialogform zwischen „dem Autor“ und „dem Leser“ abgefasst ist, behauptet Fichte, dass „auch jenes Ding nichts sey, als eine solche Bestimmung, die nur in Beziehung auf ein höheres Bewußtseyn Ding genannt werde“, und somit auch, „daß euch dieses System [ein stehendes System von Grundbestimmungen

---

<sup>420</sup> Falls man diese ganze Auseinandersetzung für anachronistisch hält und das Problem der psychologistischen Reduktion bloß als Resultat eines Missverständnisses der WL abtun möchte, weil hier der modernere Ausdruck „Phänomenalismus“ gebraucht wird, so ist nur darauf hinzuweisen, dass Fichtes Popularschrift „Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen“ (1801) von Schelling als „ziemlich psychologisch“, von Hegel als „unselig subjektiv“ und von Tiedemann als „eine gründliche Psychologie“ beurteilt und kritisiert worden ist. Vgl. GA I/7: 171–177.



des Bewusstseins] sodann, eurem Bewußtseyn gegenüber, zu einem Systeme der Welt ausschlägt: wie denn eure ganze, selbst im Standpunkte des gemeinen Bewußtseyn gedachte Welt nichts anderes ist, als eben jenes stillschweigend vorausgesetzte System der Grundbestimmungen eines Bewußtseyns überhaupt.“<sup>421</sup> Diese bemerkenswerte Gleichsetzung, dass das System der Welt „nichts anderes als“ das System der Grundbestimmungen eines Bewusstseins überhaupt sei, lässt sich anhand eines Beispiels aus der „Ersten Lehrstunde“ (von insgesamt sechs) der genannten Schrift verdeutlichen. Nach einer präzisen Diskussion von zwei Arten der Wirklichkeit in der Erfahrung, die auf unmittelbare Wahrnehmung oder einen freien Akt der Vorstellung und Wiedererinnerung zurückgehen, identifiziert Fichte das gemeinsame Merkmal der wahrhaft gelebten Begebenheit als das *Selbstvergessen*, bei dem man sich in einen Gegenstand „hineinwirft“.<sup>422</sup> Im Anschluss daran stellt Fichte dem Leser das Szenario einer Uhr vor. Im Dialog wird die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, dass während des (fiktiven) Gesprächs der Uhrzeiger, dessen Bewegung wohl unbemerkt erfolgt, fortgerückt ist. Diese Erkenntnis geht zwar von einer früheren Wahrnehmung des Zeigers aus und lässt sich durch eine künftige Wahrnehmung erneut verifizieren. Auch wenn man das Fortrücken des Uhrzeigers nicht jeden Moment unaufhörlich beobachtet, wird man diese Erkenntnis nicht bezweifeln, denn sie lässt sich durch eine modale Folgerung rechtfertigen, die in etwa lautet: „*Du würdest ihn in dieser Zwischenzeit als fortrückend wahrgenommen haben, wenn du auf ihn attendirt hättest*“<sup>423</sup>. Fichte argumentiert somit, dass die erste Art der Wirklichkeit, bei der alle Realität an sich und ohne Beziehung auf irgend ein mögliches Bewusstsein da ist, als mögliche Begebenheiten des Lebens doch auf einem möglichen Bezug zum Bewusstsein beruht.<sup>424</sup> Ein solcher populärer Gedankengang ist, wenn er ohne Berücksichtigung der WL Fichtes an sich

---

<sup>421</sup> GA I/7: 252; SW II: 402.

<sup>422</sup> Vgl. GA I/7: 198–199; SW II: 338: „Das Selbstvergessen wäre Charakter der Wirklichkeit; und in jedem Zustande des Lebens wäre der Fokus, in welchen du dich selbst hineinwirfst, und vergissest, und der Fokus der Wirklichkeit Eins und eben dasselbe. Das dich dir selbst entreißende wäre das wirklich sich begebende, und deinen Lebensmoment füllende.“ Die Bedeutung des Selbstvergessen wird sich im weiteren Teil noch zeigen.

<sup>423</sup> GA I/7: 202; SW II: 342.

<sup>424</sup> Vgl. GA I/7: 202; SW II: 342: „Alle Realität der erstern Art ist – mag sie doch für sich ohne alles dein Zuthun und Wissen ihren Gang fortgehen und *an sich*, d. h. ohne Beziehung auf irgend ein mögliches Bewußtseyn, daseyn, welchen Punkt wir hier ganz unentschieden lassen wollen – sie ist, sage ich, *für dich*, und als Begebenheit *deines* Lebens, doch nur, insofern du irgend einmal darauf attendirst, dein Selbst hineinversetzest, und jene Realität an dein Bewußtseyn hältst.“

genommen wird, unverkennbar phänomenalistisch und erinnert an ein Beispiel, mit dem Berkeley in *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710) etwas Ähnliches ausdrückt.<sup>425</sup>

In einer anderen Popularschrift Fichtes, *Die Bestimmung des Menschen* (1800),<sup>426</sup> die weit einflussreicher war als der „Sonnenklare Bericht“, findet man im Zweiten Buch über das Wissen eine gleichfalls phänomenalistische Analysis des Bewusstseins des Gegenstandes. Dort wird die Annahme äußerer Gegenstände thematisiert und die Unmittelbarkeit des entsprechenden Bewusstseins dialogisch untersucht. Im Dialog wird das Ich vom Geist überzeugt, dass es eigentlich keinen äußeren Sinn hat, wodurch es äußere Gegenstände unmittelbar fassen könnte. Es gesteht zu: „Ich sehe sonach in ihnen überall keine *äußeren Sinne*, sondern nur *besondere Bestimmungen des Objects des inneren Sinnes*, meiner Affectionen.“<sup>427</sup> Nach diesem Eingeständnis können nur eigene Zustände, die den sinnlichen Inhalt einer Vorstellung ausmachen, und nicht Gegenstände wahrgenommen werden. Der Dialog endet aber nicht mit einer solchen naiven Reduktion des Gegenstandes auf Empfindungen, da gleich bemerkt wird, dass das unmittelbare Bewusstsein innerer Empfindungen das Bewusstsein des Gegenstandes nicht ausschöpfen könne. Er nimmt eine dramatische Wendung und sucht nach einem inneren Gesetz des Denkens, das nicht der Satz des Grundes sein kann, für das Setzen des Gegenstandes.<sup>428</sup> Die Suche geht auf das Ich als Subjekt-Objekt ein. Weder die Identität noch die Getrenntheit im Subjekt-Objekt als Bedingung alles Bewusstseins können Objekt des Bewusstseins sein. Das Subjektive, das heißt das Bewusstsein innerer Empfindungen, sowie das Objektive, also das Bewusstsein des Dinges, sind jedoch allein aus der Bedingung des Subjekt-Objekts hervorgegangen und mithin als eins zu identifizieren. Dieser Überlegung folgend sagt der Geist dem Ich: „[D]ie Dinge erscheinen dir nicht durch einen Repräsentanten; des Dinges, das da ist und seyn kann, wirst du dir unmittelbar bewußt; und es giebt kein

---

<sup>425</sup> Berkeley, George, *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Hrsg. von A. A. Luce und T. E. Jessop. London: Thomas Nelson and Sons, 9 Bde., 1948–1957, hier Bd. 2, S. 42: „The table I write on, I say, exists, that is, I see and feel it; and if I were out of my study I should say it existed, meaning thereby that if I was in my study I might perceive it, or that some other spirit actually does perceive it.“

<sup>426</sup> Wie der „Sonnenklare Bericht“ ist auch diese Schrift in Dialogform (zwischen dem Ich und dem Geist) abgefasst.

<sup>427</sup> GA I/6: 227; SW II: 215.

<sup>428</sup> Vgl. GA I/6: 233; SW II: 222.

anderes Ding, als das, dessen du dir bewußt wirst. Du selbst bist dieses Ding; du selbst bist durch den innersten Grund deines Wesens, deine Endlichkeit, vor dich selbst hingestellt, und aus dir selbst herausgeworfen; und alles, was du außer dir erblickst, bist immer du selbst.“<sup>429</sup> Im Weiteren nennt Fichte dieses „Herauswerfen“ Anschauung. Durch diese werden Empfindungen „herausgeworfen“, und etwas Äußeres, Empfindbares, erscheint als ein Raum. Um das Bewusstsein von dem Ding zu begründen, muss das Denken hinzukommen, indem es Empfindung und Anschauung verknüpft,<sup>430</sup> das heißt subjektive Bestimmungen wie Farbe und Größe als Eigenschaften auf einen Gegenstand überträgt und denselben als außer mir im Raum vorfindlich erscheinen lässt. Erst Denken und Anschauen zusammen erzeugen das Bewusstsein des Gegenstandes als eines einzelnen Dinges, das vermittelt des Denkens unter den Satz des Grundes gebracht werden kann. Das Ich in Fichtes Dialog fasst zusammen, dass „das Bewußtseyn des Gegenstandes auf zweierlei Art an mein Selbstbewußtseyn gleichsam angeheftet ist, theils durch die Anschauung, theils durch das Denken nach dem Satze des Grundes. Der Gegenstand ist, so sonderbar dies scheine, beides: unmittelbares Object meines Bewußtseyns, und erschlossen.“<sup>431</sup>

In beiden hier beispielhaft betrachteten Schriften Fichtes liegt eine problematische Identifikation des Systems der Welt bzw. des Bewusstseins des Dinges mit dem System der Grundbestimmungen des Bewusstseins bzw. dem Selbstbewusstsein des Ich vor. Problematisch nicht deswegen, weil sie in diesem Teil der vorliegenden Untersuchung *tout court* in Frage gestellt werden würde, sondern weil ihre Bedeutung nicht eindeutig ist. Denn je nach Richtung der Abbildung lässt sich die Identifikation auf zwei Wegen begreifen, nämlich analytisch bzw. erläuternd oder synthetisch bzw. erweiternd. Der erste, der auch der phänomenalistische oder psychologische ist, vertritt die Behauptung, dass das System der Welt und das Bewusstsein des Dinges *nichts mehr als* das System der Grundbestimmungen des Bewusstseins und Selbstbewusstseins sind. Der zweite bedeutet im Gegensatz zum ersten vielmehr eine Verwandlung des Gefühls in einen

---

<sup>429</sup> GA I/6: 238; SW II: 228.

<sup>430</sup> GA I/6: 243; SW II: 235: „Die *Eigenschaft* des Dinges stammt aus der Empfindung meines eigenen Zustandes; der *Raum*, den es erfüllt, aus der Anschauung. Durch Denken wird beides verknüpft, die erstere auf den letzteren übertragen.“

<sup>431</sup> GA I/6: 244; SW II: 236.

veränderlichen Gegenstand, also ein Übergang vom Subjektiven zum Objektiven. Er lässt sich im Anschluss an das vierte Kapitel über die praktische Grundlage als eine Forderung des Triebs der Vernunft nachvollziehen. Beide Wege können in der WL Fichtes nachgewiesen werden.

Der erste Weg darf mithin nicht als bloß interpretatorisches Missverständnis abgetan werden. Aus einer urteiltstheoretischen Perspektive betrachtet schließt der erste Weg in sich ein reduktives Übersetzungsprogramm der Urteile, die dem System der Welt angehören, auf Urteile, die sich auf das Selbstbewusstsein beziehen. Er ist, im modernen Sinne sprachphilosophisch gewendet, ein *semantischer Internalismus*, der die Ansicht vertritt, dass die Intension bzw. der psychische Zustand die Extension des Begriffs des Objekts bestimmt. Der mentale Zustand lässt sich auf zweierlei Weise verstehen, einmal als Sinnesdaten, das andere Mal als propositionale Einstellungen eines Subjekts. Fichtes Erwiderung auf die Grundannahme der Sinnesdatentheorie über die Tatsachen des Bewusstseins ist in diesem Kapitel bereits anhand seiner „Differenzschrift“ erläutert worden. Im Folgenden wird daher nur die Option der propositionalen Einstellungen erwogen.

Propositionale Einstellungen sind subjektive Zustände von Wissen, Glauben, Überzeugung, aber auch von Wunsch, Sorge und Interesse. Sie sind propositional, weil sie einen propositionalen Inhalt zum Objekt haben; anders gewendet, sie sind Relationen zwischen Sprechern und Propositionen. Beim propositionalen Realismus, dem sich Moore und Russell nur kurze Zeit anschließen, bestimmen die Einstellungen den propositionalen Inhalt nicht. Nachdem die Grundannahme der Propositionen als unabhängige Tatsachen aufgegeben wurde, sollten die mentalen Einstellungen die Funktion übernehmen, den semantischen Inhalt festzulegen. Sowohl die theoretischen Handlungen des erkennenden Ich als auch die praktischen Tätigkeiten der strebenden Vernunft gehörten unter oder führten zu propositionalen Einstellungen, von denen das System der Welt und unser Bewusstsein des Dinges abhängen sollten. Nach dieser Lesart muss der Phänomenalist die im System der Welt enthaltenen Sätze auf eine solipsistische Weise in Urteile des Bewusstseins übersetzen, die von propositionalen Einstellungen begleitet werden.<sup>432</sup> Der Sachverhalt lässt sich wieder

---

<sup>432</sup> Ein solcher internalistischer Ansatz wird von Hilary Putnam (1926–2016) als *methodologischer Solipsismus* ausgewiesen. Siehe Putnam, Hilary, „The meaning of ‘meaning’“. In ders., *Philosophical Papers, Vol. 2: Mind, Language and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, S. 219–222.

an Fichtes Beispiel „Eisen“ veranschaulichen. Der in der Chemie fachlich begründete Satz „Eisen hat die Atomzahl 26“ soll dem Phänomenalismus zufolge mit einem anderen Satz wie „x glaubt, dass Eisen die Atomzahl 26 hat“ gleichbedeutend sein.<sup>433</sup> Demzufolge drückt er einen mentalen repräsentativen Zustand aus.

Es bestehen zwei Gründe, diesen Weg nicht einzuschlagen – der eine liegt außerhalb der Fichte’schen Philosophie und wird in Kapitel 5.4 betrachtet, der andere innerhalb derselben und ist Thema in Kapitel 5.5. Vielmehr sollte versucht werden, ein Gleichgewicht zwischen den beiden Tendenzen zu halten. Im nächsten Abschnitt wird anhand des sogenannten Frege-Geach-Problems eine urteilstheoretische Beschränkung des phänomenalistischen Ansatzes vorgestellt. Obwohl sie auf die philosophische Debatte zur Ethik im 20. Jahrhundert zurückgeht und auf Fichtes WL keinen Bezug nimmt, stellt sie eine generelle und zwingende Herausforderung an die expressivistische Betrachtungsweise dar.

#### **5.4 Das Frege-Geach-Problem und seine urteilstheoretischen Implikationen**

Das Frege-Geach-Problem, das der britische Philosoph Peter Thomas Geach in seinen beiden Aufsätzen „Ascriptivism“ (1960) und „Assertion“ (1965) aufgeworfen hat,<sup>434</sup> ist in der gegenwärtigen angloamerikanischen praktischen Philosophie als eine theoretische Schwierigkeit für den nicht kognitivistischen (*non-cognitivist*) expressivistischen Ansatz zur Ethik anerkannt. Der moralische Expressivismus in seiner frühen Form (vertreten beispielsweise von Alfred Jules Ayer, Frank Plumpton Ramsey und Richard Mervyn Hare) behauptet, dass moralische Urteile nicht deskriptiv und auch nicht wahrheitsfähig sind, sondern nur die mentalen Zustände des Sprechers ausdrücken. Der Gebrauch der moralischen und praktischen Prädikate im Urteil ist ihm zufolge *askriptiv* (von daher nennt Geach diesen Ansatz „Ascriptivism“). Das heißt, er beschreibt nicht einen objektiven Sachverhalt oder einen propositionalen Inhalt, sondern er schreibt dem Sprecher eine Intention zu.

---

<sup>433</sup> Bei einer vollkommenen phänomenalistischen Übersetzung des Satzes müsste der Ausdruck „Atomzahl 26“ durch eine phänomenalistische intensionale Eigenschaft ersetzt werden. Das ist aber für die vorliegende Untersuchung nebensächlich.

<sup>434</sup> Geach, Peter T., „Ascriptivism“. In *The Philosophical Review*, 69 (2), 1960, S. 221–225; ders., „Assertion“. In *The Philosophical Review*, 74 (4), 1965, S. 449–465.

Geach wendet ein, dass dabei Prädikation mit Behauptung (*assertion*) verwechselt wird, wodurch eine Schwierigkeit bei der sonst offenkundig gültigen Schlussfolgerung des *modus ponens* entsteht.<sup>435</sup> Diese Schwierigkeit lässt sich anhand eines einfachen Beispiels veranschaulichen. Wenn das Urteil „Glücksspiel ist schlimm“ nur dem Ausdruck der Intention und damit der Behauptung einer moralischen Bewertung dient, muss es sich von dem gleichen Urteil, das aber nun in einem anderen Satz in einen konditionalen Kontext eingebettet ist, nämlich „Wenn Glücksspiel schlimm ist, so ist der Akt, andere dazu einzuladen, auch schlimm“, unterscheiden, weil bei Letzterem diese Bewertung nicht behauptet wird und daher die Intention unterschiedlich ist. Das würde bedeuten, dass die Bedeutung der Prädikation sich je nach dem psychologischen Zustand des Sprechers verändert. Aber der Erfolg des logischen Schlusses, aus den beiden Sätzen „Glücksspiel ist schlimm“ und „Wenn Glücksspiel schlimm ist, so ist der Akt, andere dazu einzuladen, auch schlimm“ die Folge „Der Akt, andere dazu einzuladen, ist auch schlimm“ zu ziehen, setzt doch voraus, dass die Prädikation „*x* ist schlimm“ auch dann, wenn dabei keine metaphysische Annahme der Werte einbezogen werden muss, zum Zweck der logischen Operation gleichbedeutend sein soll. Damit behauptet Geach, dass der pragmatischen Praxis der Behauptung und Meinungs- und Gefühlsäußerung die logische Funktion der Prädikation zugrunde liegt und nicht umgekehrt.<sup>436</sup>

Was hier als Frege-Geach-Problem auftritt, hat Auswirkungen auf viele Bereiche, wenngleich es in der Forschungsliteratur meist in Bezug auf Ethik und Moralphilosophie diskutiert wird. Auf die ausführlichen Details dieser Debatte braucht die vorliegende Untersuchung nicht einzugehen,

---

<sup>435</sup> In „Assertion“ schreibt Geach Frege die Einsicht zu, dass der propositionale Inhalt unabhängig vom Sprechakt sei. Vgl. *ibid.*, S. 449: „A thought may have just the same content whether you assent to its truth or not; a proposition may occur in discourse now asserted, now unasserted, and yet be recognizably the same proposition. This may appear so obviously true as to be hardly worth saying; but we shall see it *is* worth saying, by contrast with erroneous theories of assertion, and also because a right view of assertion is fatal to well-known philosophical views on certain other topics. I shall call this point about assertion *the Frege point*, after the logician who was the first (so far as I know) to make the point clearly and emphatically.“

<sup>436</sup> Vgl. Geach, „Ascriptivism“, a. a. O., S. 223–224: „Hence, calling a thing ‘P’ has to be explained in terms of predicating ‘P’ of the thing, not the other way round. For example, condemning a thing by calling it ‘bad’ has to be explained through the more general notion of predicating ‘bad’ of a thing, and such predicating may be done without any condemnation; for example, even if I utter with full conviction the sentence, ‘If gambling is bad, inviting people to gamble is bad,’ I do not thereby condemn either gambling or invitations to gamble, though I do predicate ‘bad’ of these kinds of act. It is therefore hopeless to try to explain the use of the term ‘bad’ in terms of non-descriptive acts of condemnation; and, I maintain, by parity of reasoning it is hopeless to try to explain the use of the terms ‘done on purpose,’ ‘intentional’, or the like, in terms of non-descriptive acts of ascription or imputation.“

denn hier ist vielmehr die damit einhergehende urteilstheoretische Herausforderung für den im letzten Abschnitt dargelegten phänomenalistischen Ansatz von Interesse. Das Frege-Geach-Problem in diesem Zusammenhang aufzugreifen macht Sinn, weil der Schwerpunkt auf der Unterscheidung der Funktionen von Prädikation und Behauptung eine eher *logische* (und zwar Frege'sche) als eine *ethische* Einsicht in Anspruch nimmt und daher ein gewichtiges allgemeines Argument darstellt. Das Problem handelt nicht von der linguistischen Besonderheit bestimmter Gruppen von Prädikaten, sondern vielmehr davon, wie der Nichtkognitivismus – und in unserem Fall auch der *ethische* und phänomenalistische Idealismus (denn diese zwei Lesarten würden der WL die Aufgabe der Wissensbegründung absprechen) – über die logische Funktion der Prädikation von einem Objekt Rechenschaft ablegen kann.

Das bedeutet, der gleiche Einwand kann im erkenntnistheoretischen Kontext ohne weiteres gegen die psychologistische Lesart des transzendentalen Idealismus erhoben werden, und die Moore'sche Kritik, der Idealismus verwische die grundlegende Unterscheidung zwischen dem Denken des Objekts und dem Objekt des Denkens, kehrt in einer anderen Form und mit scharfer logischer Implikation zurück. Wenn Urteile lediglich als Ausdrücke und Behauptungen der subjektiven Einstellungen oder mentalen Zustände, die allein das Objekt des Denkens ausschöpfen, betrachtet werden, würde die geläufige Schlussfigur des *modus ponens* (in gewisser Weise aber alle gültigen Schlussfiguren) nicht mehr zur unmittelbaren Verfügung stehen – es sei denn, dass auch die logischen Gesetze subjektive Einstellungen oder mentale Zustände wären, was aber nicht der deutschen Tradition der Logik entspricht.<sup>437</sup>

---

<sup>437</sup> Es soll damit nicht angedeutet werden, dass es keine moderne intensionale Logik über Zustände des Glaubens und Wissens geben kann, die für das Frege-Geach-Problem nicht anfällig ist. Bei der epistemischen Logik, die eine Variante der Modallogik ist, nehmen die Zustände die funktionale Rolle der Operatoren so ein, dass beispielsweise das Wissen einer Proposition  $p$  deren Faktizität impliziert (formallogisch ausgedrückt:  $Kp \rightarrow p$ ). Dabei wird die logische Invarianz des propositionalen Inhalts durch die Rede von Zuständen des erkennenden Subjekts nicht beeinträchtigt. Aber aus der formalen Eigenschaft des Abschlusses (*closure*) für das logische System entsteht die Problematik der logischen Allwissenheit (*logical omniscience*) für die epistemische Logik. Denn diese enthält als Theorem die Formel  $Kp \wedge (p \rightarrow q) \rightarrow Kq$ , was, informal ausgedrückt, bedeutet, alles, was aus dem Wissensstand vermitteltst logischer Prinzipien folgt, weiß man auch. Die logische Allwissenheit lässt sich umgehen, indem man den epistemischen Operator  $K$  im Sinn des *impliziten* bzw. *möglichen* Wissens interpretiert. Der Operator als solcher hat somit weniger mit propositionalen Einstellungen als mit einer bestimmten und künstlich stipulierten Funktion des Wissens zu tun. Es muss mithin angemerkt werden, dass die epistemische Logik nicht zwingend zum erkenntnistheoretischen Psychologismus führt.

Die vom Frege-Geach-Problem ausgehende logische Herausforderung ist zwar eine äußere Perspektive, insofern sie nicht dem historischen Kontext Fichtes entspringt, und sie vermag an sich keinen interpretatorischen Grund anzugeben, eine der Tendenzen vorzuziehen und die andere zurückzudrängen. Aber solange das Interesse der vorliegenden Untersuchung eher systematisch als philosophiegeschichtlich ist, gibt sie doch Anlass, bei der Interpretation auch andere, bislang wenig erwogene Hinweise in Betracht zu ziehen, um die Fichte'sche Form des transzendentalen Idealismus aus heutiger Sicht herauszuarbeiten. In diesem Sinne geht der nächste Abschnitt darauf aus, einen anderen Aspekt des Gegenstandsbegriffs hervorzuheben, der wohl auch als „*nicht-ichlich*“ ausgewiesen werden kann. Die relevanten Hinweise auf diesen nicht-ichlichen Aspekt sind im vorangehenden Abschnitt bei der kurzen Erörterung der Popularschriften bereits genannt worden: im „Sonnenklaren Bericht“ das Selbstvergessen, in der *Bestimmung des Menschen* die inferentielle Rolle des Gegenstandes als „erschlossen“.

## **5.5 Die Notwendigkeit des Selbstvergessens**

Wenn Fichte im „Sonnenklaren Bericht“ seinen Leser gleichsam im Gespräch dazu auffordert, auf die den Lebensmoment erfüllende Wirklichkeit zu reflektieren, und ihn die in jedem Moment herrschende Selbstvergessenheit als das Charakteristikum der Wirklichkeit anerkennen lässt, scheint die ganze Rede empirisch-psychologisch zu sein. Das Selbstvergessen kann freilich ein empirisches Merkmal des Bewusstseins sein, insofern es als ein bestimmter Zustand eines bestimmten Bewusstseins des Subjekts (im Dasitzen, im Halten des Buchs, im Gespräch mit einem Freund, im Vorstellen des Gesprächs etc.) beobachtet wird. Auch in diesem empirischen Sinn taucht das Selbstvergessen auf. Es kann aber auch in einem transzendentalen Sinn verstanden und danach gefragt werden, inwiefern es mit Notwendigkeit geschieht oder sogar eine Bedingung der Erfahrung der Wirklichkeit (darunter auch das System der Welt) ist.

Im praktischen Teil der GWL, beim siebten Lehrsatz über den Trieb, erklärt Fichte das Wesen und die Bewegung des Triebs (siehe Kapitel 4.3). An der Begrenzung des hinausgehenden Triebs wird das Ich zur Reflexion in sich getrieben, aber „[i]n dieser Reflexion nun *vergißt* [Hervorhebung des Verfassers] das reflektierende sich selbst, wie immer, und sie kommt daher nicht zum



Bewußtseyn.<sup>438</sup> Auch im *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen als Handschrift für seine Zuhörer* spricht Fichte in Zusammenhang mit der Deduktion der Anschauung ausführlicher davon: „[D]as Ich *vergißt* [Hervorhebung des Verfassers] in dem Objekte seiner Thätigkeit, sich selbst, und wir haben eine Thätigkeit, die lediglich als ein Leiden erscheint, wie wir sie suchten. Diese Handlung heißt eine *Anschauung*; eine stumme, bewußtseynlose Comtemplation, die sich im Gegenstand verliert.“<sup>439</sup> Angesichts der Darstellung der konstitutiven Funktion der praktischen Grundlage im letzten Kapitel dürfte klar sein, dass die eben zitierten Textstellen in der GWL und im *Grundriß* in keiner Weise auf einen empirischen Sachverhalt hindeuten. Das Selbstvergessen ist nicht als eine psychologische Begebenheit zu verstehen, die vom zufälligen Geschehen des psychologischen Zusammenhangs der Triebe und Gefühle abhinge. Es hat auch nichts mit einem Mangel an reproduktiver Einbildungskraft zu tun. Darüber hinaus ist bemerkenswert, dass die oben angeführten beiden Textstellen sich zwar um den gleichen Sinn des Selbstvergessens drehen, aber einmal im praktischen (dritten Teil der GWL) und einmal im theoretischen Bereich (*Grundriß*) zu finden sind. Das besagt, dass das Selbstvergessen eine Grundbestimmung des Ich ist. Es ist im praktischen Vermögen des Ich selbst begründet, insofern als es sich als ein Moment an der konstitutiven Funktion der unendlichen Tätigkeit des Ich lokalisieren lässt. Der unendlichen Tätigkeit des Ich wohnt das Reflexionsgesetz inne; das Ich hat von daher die Tendenz, über sich selbst zu reflektieren. Das Geschehen dieser Reflexion bedarf jedoch noch einer Bedingung: der Begrenzung des Strebens; und wo das Ich angestoßen wird, reflektiert es auf sich. Obwohl in diesem Umstand das Ich das eigentliche Objekt der Reflexion ist, sieht es selbst diesen Umstand nicht (nur der Philosoph sieht es von einem wissenschaftlichen metatheoretischen Standpunkt aus) und reflektiert auf sich nicht als *reflektierend*. Das Reflektierende reflektiert nur auf seine Beschränkung; es fühlt sich als beschränkt. Im praktischen Zusammenhang ist das Selbstvergessen der Idealgrund dessen, was im Gefühl als zwangsläufig und ohne die geringste Äußerung der Freiheit erscheint.

---

<sup>438</sup> GA I/2: 430; SW I: 302.

<sup>439</sup> GA I/3: 159; SW I: 349. Weitere ähnliche Textstellen im *Grundriß* siehe auch GA I/3: 171, 174, 175, 196; SW I: 364, 367, 370, 394.

Eine Äußerung findet es aber in der Erkenntnisleistung der theoretischen Handlungen, weil dabei das Selbstvergessen einen expliziten Bezug auf das Objekt nimmt. Das Objekt der Tätigkeit ist es, in dem das Ich sich selbst vergisst. Die Anschauung als objektive Handlung, die nun durch das Selbstvergessen charakterisiert ist, bestimmt Fichte im theoretischen Zusammenhang des *Grundrisses* als „eine stumme, *bewußtseynlose Contemplation* [Hervorhebung des Verfassers], die sich im Gegenstande verliert.“ Der merkwürdige Ausdruck „bewußtseynlose Contemplation“ scheint fast ein Oxymoron zu sein, entwickelt aber gerade hier einen besonderen Sinn. Die Bewusstlosigkeit der Anschauung erklärt die dem gemeinen Menschenverstand unumgängliche Annahme, dass der Gegenstand von ihm unabhängig sei. Die Bewusstlosigkeit bedingt die Annahme, und nicht umgekehrt, weil auf der transzendentalphilosophischen Ebene das Selbstvergessen des Ich keine Wirkung des transzendenten Gegenstandes sein darf. Die Unabhängigkeit des Gegenstandes wird dadurch vielmehr unterstützt als unterminiert, denn dieser Bedingung zufolge *muss* das Objekt der Anschauung nun als von uns unabhängiger Gegenstand erscheinen, weil eine Anschauung des Objekts, bei der kein Selbstvergessen stattfindet, keine *objektive* Anschauung ist. Die Kontemplation der Vernunft hört aber nicht einfach auf, wo der Bereich des Gegenstandes anfängt, denn das Setzen der Grenze selbst überschreitet dieselbe, und jenseits liegen dunkle Vorstellungen und Ideale, an denen der hinausgehende Trieb sich immer wiederherstellt. Das Selbstvergessen als solches ist deshalb eine unmittelbare Folge des Reflexionstrieb, dessen Tätigkeit angesichts einer Begrenzung die zentripetale Richtung annimmt. Es charakterisiert einen *blinden Fleck* a priori für die Vernunft, die zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit oszilliert.

Mit diesem Blick auf das Selbstvergessen als die transzendente Bedingung für die Erscheinung des Gegenstandes lässt sich erklären, warum der transzendente Idealismus Fichtes das im letzten Abschnitt erwähnte phänomenalistische Übersetzungsprogramm nicht nur aus einem externen Grund (Frege-Geach-Problem) nicht annehmen soll, sondern auch aus einem *internen* Grund nicht annehmen darf. Es ist in Kapitel 5.2 neben dem phänomenalistischen bzw. analytischen Weg (analytisch in dem Sinn, dass Sätze im System der Welt denjenigen im System der Grundbestimmungen des Bewusstseins synonym sind) noch ein zweiter Weg erwähnt worden, der zur „Verwandlung des Gefühls in veränderlichen Gegenstand und d. h. [zum] Übergang vom

Subjektiven zum Objektiven“ führt. Für diesen Übergang ist das Selbstvergessen eine notwendige Brücke. Dem ganzheitlichen Zusammenhang der Vermögen (vgl. Kapitel 3.5) zufolge entsteht die Anschauung aus der hinausgehenden Einbildungskraft durch die Funktion des Verstandes, die Einbildungskraft an einem bestimmten Grenzpunkt zu fixieren. Das Fixieren der Einbildungskraft an einem Grenzpunkt muss zudem mit dem Selbstvergessen des Ich koinzidieren. Das bedeutet, der Gebrauch des Verstandes, ein Objekt im Urteil zu setzen, fällt mit dem Selbstvergessen zusammen. Aus diesem Grund gehen das phänomenalistische Übersetzungsprogramm, das System der Welt auf das System der Grundbestimmungen des Bewusstseins zu reduzieren, und der transzendente Idealismus Fichtes nicht zusammen. Die in beiden Popularschriften Fichtes angedeutete Grundsätzlichkeit des Selbstbewusstseins gegenüber dem Bewusstsein des Dinges darf nicht im *deflationären* Sinne einer Reduzierbarkeit des Letzteren auf das Erstere verstanden werden. Das Selbstvergessen bereitet vielmehr ein ursprüngliches *inflationäres* Begründungsverhältnis, demzufolge man „zu einem Wissen, das [man hat], ein anderes [hinzufügt,] das [man nicht hat]“.“<sup>440</sup>

## 5.6 Fichte und Quine

In der Entwicklungsgeschichte der analytischen Philosophie des späten 20. Jahrhunderts spielt Quine eine maßgebliche Rolle, sei es in der Logik, der Wissenschaftstheorie, der Philosophie der Mathematik, der Erkenntnistheorie oder der Sprachphilosophie. Dabei ist sein eigentümliches philosophisches Programm eine Reaktion auf den klassischen britischen Empirismus, den logischen Empirismus wie auch den Phänomenalismus.<sup>441</sup> Die Alternative, die den alten Empirismus überwinden soll, führt zum Physikalismus, der den „Erzfeind“ des transzendentalen Idealismus, den Fichte in der *Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre* als Dogmatismus ausweist, wieder erweckt. Der Spruch, dem zufolge der Feind meines Feindes mein Freund ist, kann hier freilich nicht gelten. Das Scheitern des Phänomenalismus ist ein wichtiger und aufschlussreicher Umstand, den

---

<sup>440</sup> GA I/6: 228; SW II: 216.

<sup>441</sup> Vgl. Quine, W. V. O. „In Praise of Observation Sentences“. In *The Journal of Philosophy*, 90 (3), 1993, S. 107: „I agree that the notion of a phenomenalist conceptual scheme, ready and waiting for the positing of a physical world, is perverse. What are in fact noticed and remembered are usually physical things and events. These we capture in words and retain in memory, forgetting most sensory aspects of the scene. Physical conceptualization and nomenclature are the very tools of the systematic organizing of experience, the very tools of memory itself.“

der transzendente Idealismus anerkennen muss, um sich dann von ihm zu distanzieren. Problematisch ist, dass der transzendente Idealismus oft phänomenalistisch verstanden worden ist.<sup>442</sup> Was den transzendentalen Idealismus Kants betrifft, so hat sich die Forschungsliteratur mit dieser Frage ausgiebig auseinandergesetzt.<sup>443</sup> Aber was den transzendentalen Idealismus Fichtes betrifft, so scheint noch häufig eine phänomenalistische Lesart vorausgesetzt zu werden, die bislang eher unterthematziert geblieben ist.<sup>444</sup> Im Folgenden wird anhand einer Auseinandersetzung mit Quine aufgezeigt, wie der transzendente Idealismus Fichtes auf eine holistische Art gelesen werden kann, ohne dem problematischen Phänomenalismus zu verfallen.

Den philosophischen Zusammenhang zwischen der WL Fichtes und dem semantischen Holismus Quines behandelt neben Paul Franks insbesondere Yukio Irie in seinem Aufsatz „Fichte and Semantic Holism“.<sup>445</sup> Dieser Aspekt ist besonders beachtenswert, wenn Fichtes Transzendentalphilosophie (bzw. jede klassische Form der Transzendentalphilosophie) auf die gegenüber der *prima philosophia* skeptische und naturalistische gegenwärtige Philosophie bezogen wird.<sup>446</sup>

---

<sup>442</sup> Die Ansicht, der transzendente Idealismus sei eine Variante des Berkeley'schen Idealismus, ist fast so alt wie die *Kritik der reinen Vernunft* selbst. Seit dem Erscheinen der Garve-Feder-Rezension der ersten Kritik im Jahr 1782 hat sie sich, insbesondere in der englischsprachigen Forschungsliteratur, bis in die Gegenwart hinein erhalten. Vgl. Turbayne, Colin M., „Kant's Refutation of Dogmatic Idealism“. In *The Philosophical Quarterly*, 5 (20), 1955, S. 225–244; Strawson, Peter F., *The Bounds of Sense*. London: Methuen, 1966; Wilkerson, T. E., *Kant's Critique of Pure Reason: A Commentary for Students*. Oxford: Oxford University Press, 1976; Van Cleve, *Problems From Kant*, a. a. O.

<sup>443</sup> Einen Überblick über die Einwände gegen die phänomenalistische Kant-Interpretation bietet Allais, Lucy, „Kant's One World: Interpreting 'Transcendental Idealism'“. In *British Journal for the History of Philosophy*, 12 (4). 2004, S. 655–684.

<sup>444</sup> In seinem Beitrag über Kants transzendentalen Idealismus in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* schreibt Nicholas Stang: „The phenomenalist reading was so widespread and influential that it became the default interpretation for generations after the publication of the *Critique*. In fact, many of the key figures in German philosophy in 1781 and after (e.g., Mendelssohn, Eberhard, Hamann, Jacobi, Fichte, Schelling) take the phenomenalist or 'subjectivist' reading of Kant for granted and think this is precisely why Kant must be 'overcome'. The assumption that Kant is a subjectivist about appearances is a major impetus in the development of German idealism.“ Vgl. Stang, Nicholas F., „Kant's Transcendental Idealism“. In Edward N. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2016, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/kant-transcendental-idealism/>.

<sup>445</sup> Irie, Yukio, „Fichte and Semantic Holism“. In Steven Hoeltzel/Halla Kim (Hrsg.), *Kant, Fichte, and the Legacy of Transcendental Idealism*. Lanham, MD.: Lexington Books, 2015, S. 169–190.

<sup>446</sup> Die Auseinandersetzung mit Quine und anderen sprachphilosophischen Entwicklungen nach ihm hat in der englischsprachigen Sekundärliteratur zu Kant große Aufmerksamkeit erhalten. Siehe dazu Van Cleve, James, *Problems from Kant*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2003, S. 15–33; Bird, Graham, *The Revolutionary Kant*. Chicago et al.: Open Court Publishing, 2006, S. 63–82; Buroker, Jill Vance, *Kant's Critique of Pure Reason*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2006, S. 27–35.

Betrachten wir Quines naturalistisch antirealistischen Ansatz, so nimmt die Lösung, die hier für das daraus entstehende Problem vorgeschlagen wird, die regulative Funktion der reflektierenden Vernunft, die den holistischen Zusammenhang der Vermögen durch das praktische Vermögen realisiert, in Anspruch. Dies erweckt den Eindruck, dass Fichtes transzendentaler Idealismus, sofern er nicht selbst eine Spielart des Holismus ist, zumindest wegweisende Spuren von diesem aufweist. Es ist zwar nicht neu, Fichtes WL holistisch zu verstehen,<sup>447</sup> aber in welchem Verhältnis sie zum Holismus der anglosächsischen Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie steht, wurde bislang wenig erwogen. In seinem Aufsatz versucht Irie, genau dieses philosophische Verhältnis aufzuhellen, indem er sich zu beweisen bemüht, dass Fichtes WL in semantischer Hinsicht holistisch ist.

Einer der wichtigsten Einflüsse des semantischen Holismus Quines besteht in der Infragestellung der überlieferten Unterscheidung von analytisch und synthetisch. Dabei erscheint es jedoch fragwürdig, davon auszugehen, dass es sich in der Entwicklungsgeschichte vom Kantianismus über den Neukantianismus bis hin zum logischen Empirismus stets um die gleiche semantische Unterscheidung handelt. Einige Merkmale, die dagegen sprechen, lassen sich benennen. So unterscheiden sich nach Kant die zwei Klassen von Sätzen dadurch, dass die eine allein schon durch den logischen Satz des Widerspruchs bestätigt oder abgelehnt werden kann, die andere hingegen nicht.<sup>448</sup> Bei den Neukantianern erfährt die Unterscheidung eine Relativierung, indem das synthetische Apriori angesichts der nicht euklidischen Geometrie und nicht Newton'schen Physik nicht mehr als absolut und universal notwendig, jedoch als für einen theoretischen Rahmen konstitutiv verstanden wird.<sup>449</sup> Die logischen Empiristen übernehmen die Unterscheidung selbst, lehnen aber die Möglichkeit eines synthetischen Apriori ab und verstehen analytische Wahrheiten als Konsequenzen aus semantischen Regeln wie etwa Bedeutungspostulaten.<sup>450</sup> Nach der linguistischen Wende versteht man die Unterscheidung von analytisch und synthetisch als eine Unterscheidung

---

<sup>447</sup> Franks etwa begreift die Wissenschaftslehre im Zeichen des *holistischen* Monismus. Vgl. Franks, Paul W., *All or Nothing*. Cambridge et al.: Harvard University Press, 2005, S. 84–145.

<sup>448</sup> KrV, B191: „Daher müssen wir auch den Satz des Widerspruchs als das allgemeine und völlig hinreichende Principium aller analytischen Erkenntnis gelten lassen; aber weiter geht auch sein Ansehen und Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Kriterium der Wahrheit.“

<sup>449</sup> Vgl. Reichenbach, Hans, *Relativitätstheorie und Erkenntnis Apriori*. Berlin: Julius Springer, 1920.

<sup>450</sup> Vgl. Carnap, Rudolf, „Meaning Postulates“. In *Philosophical Studies*, 3 (5), 1952, S. 65–73.

von sprachlichen und faktischen Komponenten eines Satzes. Davon ausgehend ist ein Satz genau dann analytisch, wenn sein Wahrheitswert allein durch seine sprachlichen Komponenten zu bestimmen ist; es handelt sich hingegen um einen synthetischen Satz, wenn die faktischen Komponenten den Wahrheitswert mit bestimmen. In gewisser Weise entspricht diese Unterscheidung der traditionellen Einteilung von Vernunftwahrheiten und Tatsachenwahrheiten (etwa bei Hume und Leibniz), und es gibt gute philosophische Gründe, mit Bedeutungswahrheiten (*truths in virtue of meaning*) an das, was das Analytische ausmacht, heranzugehen.

Dagegen behauptet nun der semantische Holismus die Untrennbarkeit der sprachlichen und der faktischen Komponenten. Die Ablehnung der Unterscheidung von analytisch und synthetisch, wie Morton G. White sie im Jahr 1950 in seinem Aufsatz „The Analytic and Synthetic: An Untenable Dualism“ und Quine im Jahr 1952 in „Two Dogmas of Empiricism“ entwickelt haben,<sup>451</sup> betrifft sowohl den logischen Empirismus als auch den kantischen Idealismus. Die komplizierte Frage, ob der transzendente Idealismus ohne die strenge Unterscheidung, wie sie von Quine verstanden wird, operieren kann, lässt sich hier nicht ausreichend behandeln und bedarf einer eigenständigen Untersuchung.<sup>452</sup> Aber gehen wir davon aus, dass dies der Fall ist, so wird sich schon bald zeigen, dass bei Fichte diese Annahme durchaus Sinn macht.

Irie will aufzeigen, dass auch Fichte die genannte Unterscheidung ablehnt. Dabei bemerkt er den folgenden grundlegenden Unterschied zwischen Fichte und Kant: Analysis und Synthesis sind für Kant zwei verschiedene semantische Funktionen – die eine „erläuternd“, die andere „erweiternd“ –, und in diesem Sinne sind sie nicht austauschbar, weil sie nach verschiedenen Regeln funktionieren. Analytische Urteile sind wahr infolge des Satzes vom Widerspruch und daher auch *a priori*. Synthetische Urteile sind wahr aufgrund eines zufälligen Sachverhalts oder der Regeln der Erkenntnisvermögen des Gemüts. Die bestimmenden Prinzipien, die für analytische und synthetische Wahrheiten *a priori* jeweils verantwortlich sind, gehören zu zwei Klassen von Regeln:

---

<sup>451</sup> White, Morton G., „The Analytic and Synthetic: An Untenable Dualism“. In Sidney Hook (Hrsg.), *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*. New York: The Dial Press, 1950, S. 316–330; Quine, W. V. O., „Two Dogmas of Empiricism“. In *The Philosophical Review*, 6 (1), 1951, S. 20–40.

<sup>452</sup> Vgl. Hanna, Robert, „Truth in Virtue of Intentionality, or, The Return of Analytic-Synthetic Distinction“. In ders., *Cognition, Content, and the A Priori*. Oxford: Oxford University Press, 2015, S. 146–219.

Logik und transzendente Logik. Sie stehen in einem Verhältnis zueinander, bestimmen aber nicht einander. Logik ist für Kant die allgemeine Denklehre ohne Berücksichtigung des Objekts; die transzendente Logik ist von der allgemeinen Logik bedingt, insofern sie ihr nicht widersprechen darf, sie ist aber nicht durch die allgemeine Logik bestimmt, insofern sie nicht von dieser abgeleitet werden kann, weil sie selbst objektbezogen ist.<sup>453</sup> Da Kant die allgemeine Logik als von der transzendentalen Logik unabhängig begreift, müssen seiner Konzeption zufolge analytische Urteile *a priori* auch unabhängig von synthetischen Urteilen *a priori* gelten, auch wenn er zugesteht, dass die Analysis eine Synthesis jederzeit voraussetzt.<sup>454</sup> Bei Fichte ist der Sachverhalt anders. Indem Fichte die allgemeine Logik als durch die transzendente Logik begründet und bestimmt versteht, dürfen analytische Urteile *a priori* (mit einer empirischen Vorstellung als Subjektbegriff) nicht mehr als bloß analytisch gelten, denn sie sind dem Bestimmungsverhältnis zufolge auch vermittelt der synthetischen Regeln transzendentaler Logik wahr. Für Fichte muss also ein Satz, der für Kant wegen des Enthaltenseins des Prädikats semantisch analytisch ist, in einer anderen Perspektive synthetisch sein. Beispielsweise ist das Urteil „Der Vogel ist ein Tier“ laut Fichte synthetisch,<sup>455</sup> weil dabei der Beziehungsgrund des Vogels und des Tiers reflektiert wird. Für die Beziehungsfunktion im Urteil ist der dritte Grundsatz zuständig, der als Grundsynthese synthetisch ist und notwendig gilt. Im Zusammenhang mit der Begründungsfunktion der transzendentalen Logik für die allgemeine Logik folgt, dass das Urteil „Der Vogel ist ein Tier“ vermittelt Synthesis wahr ist. Auf dieser transzendentalen Grundlage behauptet Fichte darüber hinaus, dass es „dem Gehalte nach gar keine bloss analytischen Urtheile“ gibt.<sup>456</sup> Hier wird deutlich, dass Fichte die strenge Unterscheidung in analytisch und synthetisch zurückweist.

Aber dies allein reicht nicht aus, Fichte als einen semantischen Holisten zu bezeichnen. Um den Nachweis zu erbringen, identifiziert Irie den *Inferentialismus* in Fichtes späten Vorlesungen *Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transscendentale Logik* (1812). Hier verortet Fichte die Bedeutung des Begriffs und des Satzes innerhalb eines gesamten inferentiellen Netzwerks der

---

<sup>453</sup> KrV, A57/B82.

<sup>454</sup> KrV, B130.

<sup>455</sup> GA I/2: 276; SW I: 276.

<sup>456</sup> GA I/2: 274; SW I: 114.

Vernunft: „Es ist kein Begriff ohne Urtheil und Schluß, denn der Begriff ist nur im Begreifen, darum im Urtheilen, alles Urtheilen aber geht einher nach einem Gesetze, und ist darum ein Schließen aus dem Gesetze, ein Anwenden desselben auf den vorliegenden Fall.“<sup>457</sup> Aus der Perspektive der vorliegenden Untersuchung könnte mit Bezug auf die frühe WL hinzugefügt werden, dass der Holismus der WL in dem transzendentalen Charakter besteht, dass Begriffe immer in einem funktionalen Verhältnis der Wechselbestimmung zu anderen Begriffen zu verstehen sind.<sup>458</sup> Ebenso wie empirische Begriffe von Farben immer in Bezug auf die anderen Farben – zum Beispiel „als ausschließend alle übrigen Farben“<sup>459</sup> – gesetzt sind, so weisen auch Fichtes eigentümliche Fachtermini wie das Ich und das Nicht-Ich, Tätigkeit und Leiden, Anschauung, Einbildungskraft und Urteilskraft und sogar der Kernbegriff Tathandlung stets ein Verhältnis zueinander auf.

Aber was Iries semantisch motiviertem Versuch, Quine und Fichte zusammenzubringen, fehlt, ist gerade eine sorgfältige Abgrenzung des jeweiligen Holismus. Der Holismus Quines stützt sich auf eine naturalistische Ontologie, die durch die Naturwissenschaften begrenzt ist und deren Umfang nicht überschreiten darf. Philosophie stimmt mithin für Quine mit den Naturwissenschaften überein (und in dieser Hinsicht ist seine Erkenntnislehre eine *naturalisierte* Erkenntnislehre) und spielt nur die Rolle eines Hilfsmittels. Der Holismus Fichtes impliziert nichts dergleichen. Für ihn bedarf Philosophie vielmehr einer von den Naturwissenschaften unabhängigen praktischen Metaphysik. Aber auch davon abgesehen lässt sich Fichtes Einstellung zu der Unterscheidung von analytisch und synthetisch nicht mit der von Quine identifizieren. Während Quine der Meinung ist, dass die intensional zirkuläre Unterscheidung eliminiert werden soll, und von daher eine starke Revision vertritt, konzipiert Fichte die zwei dahinterstehenden Urteilsfunktionen auf eine einheitliche Weise und vertritt eine Gleichursprünglichkeitsthese des Apriori und des Aposteriori.<sup>460</sup> Irie übersieht diesen wesentlichen Unterschied.

Zwei Grundzüge der Philosophie Quines, die Irie vernachlässigt, die aber in deutlichem

---

<sup>457</sup> GA II/14: 347; SW IX: 330.

<sup>458</sup> Zum Thema Fichte und Inferentialismus siehe auch Crone, Katja, „Wissensrelation und Semantischer Inferentialismus: Fichtes Wissensbegriff im ersten Teil der Wissenschaftslehre von 1805“. In *Fichte-Studien*, 34, 2009, S. 89–98.

<sup>459</sup> GA I/3: 184; SW I: 380.

<sup>460</sup> Vgl. *Annalen des philosophischen Tons*. In GA I/4: 293–321.



Kontrast zu Fichte stehen, müssen im Folgenden in Betracht gezogen werden:

1. Nach der naturalisierten Erkenntnistheorie Quines ist Erkenntnistheorie bloß eine Teildisziplin der empirischen Psychologie.<sup>461</sup> Damit müssen die *prima philosophia* und ihr Status als eine autonome Wissenschaft aufgegeben werden – eine Folge, die mit dem transzendentalen Idealismus ganz und gar unverträglich ist. Wenn die WL nicht als eine Art Psychologie verstanden werden soll, so folgt, dass der Holismus Fichtes anders geartet sein muss. Quines naturalistische Konzeption der Erkenntnistheorie unterscheidet sich zwar auch von jener der traditionellen Empiristen wie Mill, Hume oder (des frühen) Russell,<sup>462</sup> indem er dem gesamten phänomenalistischen Programm, Beschreibungen von physischen Gegenständen auf Beschreibungen von Sinnesdaten zu reduzieren, kritisch gegenübersteht. Quine ersetzt die empiristische Rede von Vorstellungen und Sinnesdaten durch Beobachtungssätze (*occasion sentences*) und Sinnesreize (*stimuli*), die eher physikalisch-physiologisch als mental-internalistisch zu verstehen sind. Das heißt, seine Erkenntnistheorie verzichtet auf Sinnesdaten und setzt (*posit*) physische Objekte. Das besagt aber nicht, dass er in seiner Ontologie von einem naiven Realismus ausgeht. Die Annahme der Existenz der Gegenstände ist für Quine kein bloßer unreflektierter Glaubensartikel, denn sie darf nur im Rahmen einer konsistenten verifizierbaren Theorie, welche die Prädikatenlogik erster Stufe voraussetzt, geltend gemacht werden. Die Objekte, die als seiend angenommen werden sollen, machen den ontologischen Bereich aus. Diesen Bereich *quantifiziert* die Theorie für die Objekte – und das heißt, die Objekte müssen in der Semantik der Theorie durch die Quantoren als Variablen verbunden werden und daraufhin die propositionale Funktion der Prädikaten oder Relationen erfüllen. In Quines eigenen Worten: „To show that some given object is required in a theory, what we have to show is no more nor less than that that object is required, for the truth of the theory, to be among the values over which the bound

---

<sup>461</sup> Vgl. Quine, W. V. O., „Fünf Marksteine des Empirismus“. In ders., *Theorien und Dinge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, S. 95: „Die Erkenntnistheorie verwirft der Naturalismus nicht, sondern er assimiliert sie der empirischen Psychologie.“

<sup>462</sup> Nach 1921 hat Russell die Sinnesdatentheorie aufgegeben.

variables range.“<sup>463</sup> Die objektive Gültigkeit einer Theorie setzt „ontologische Verpflichtung“ (ontological commitment) voraus.

Im Sinne der soeben erläuterten theoretischen Setzung Quines ist der Begriff des Gegenstandes wie in der WL ein hinzugedachtes Produkt der Theorie und die Quantifikation ein logisches Mittel zur formalen Bestimmung des ontologischen Bereichs. Die Frage, wie Objekte gesetzt werden sollen, mit der Fichte sich in der praktischen Grundlage beschäftigt, wird von Quine durch die Quantifikation mithilfe des linguistischen Gefüges beantwortet. Bis zu diesem Punkt erinnert dies an die systematische Inanspruchnahme des Begriffs des Quantums bei Fichte, die in fast allen Entwicklungsphasen der WL präsent ist und der Grenzsetzung der Realität dient; ohne diesen Begriff wäre die Deduktion der relationalen Kategorien nicht möglich gewesen. Jedem informierten philosophischen Leser wird aber bewusst sein, dass die Entsprechung von Quantitabilität (bei Fichte) und Quantifikation (bei Quine) nicht über die wörtliche Ähnlichkeit hinausgeht. Bei solchen Vergleichen ist grundsätzlich Vorsicht angebracht, und man muss sich darüber im Klaren sein, dass die beiden quantitativen Konzeptionen aus unterschiedlichen historischen philosophischen Kontexten stammen und auch Unterschiedliches meinen.

Der Begriff des Quantums bei Fichte bezieht sich auf den Maßstab innerer Größe der Qualität der Empfindung, der bei Kant die Grundlage apriorischer Mathematisierbarkeit der objektiven Erscheinung schafft und bei Fichte in der GWL für die Deduktion relationaler Kategorien erforderlich ist. Im Gegensatz dazu ist Quantifikation bei Quine im modernen Sinne als logisch zu verstehen. Sie hat nichts mit einer Urteilsform im syllogistischen Sinne zu tun; anders gewendet, die Quantoren (existential und universal) sind selbst keine Prädikate im Satz und machen von daher auch keine Kategorien aus. Sie sind syntaktische Elemente und binden Variablen im Satz. Jene sind notwendig für die Grammatik der Prädikatenlogik, diese lassen sich erst unter der Bedingung der Verbindung wahrheitsfunktional präzisieren. Abgesehen von diesem grundlegenden Unterschied im Gebrauch des verfügbaren logischen Apparats, der wohl eine Kluft zwischen zwei Traditionen

---

<sup>463</sup> Quine, W. V. O., „Existence and Quantification“. In *Ontological Relativity and Other Essays*, a. a. O., S. 94.

bezeichnet, ist die Vermutung, Fichte habe über kein philosophisches Mittel verfügt, um den Begriff des Objekts überhaupt für das theoretische Wissen zu bestimmen, weil zu seiner Zeit keine moderne Quantifikationstheorie zur Verfügung stand,<sup>464</sup> unangemessen und spricht eher für eine oberflächliche Fichte-Lektüre.

2. Mit diesem ersten Grundzug eng verbunden ist Quines Ablehnung der Proposition als *Bedeutung* des Satzes auf der Grundlage seines Gedankenexperiments der radikalen Übersetzung, die die wesentliche Unbestimmtheit der Vorstellung aufweist. Die Unbestimmtheits- these richtet sich auf die Frege'sche intensionale Konzeption der Bedeutung als Proposition (oder Gedanke). Die Unbestimmtheitstheorie besagt nur, dass Propositionen als mentale Entitäten unklare Identitätsbedingungen haben und mithin nicht imstande sind, Gegenstände eindeutig zu individuieren. Unter der Bedingung der Vorschrift „No entity without identity“<sup>465</sup> folgt daraus, dass Propositionen nicht angenommen werden sollen.

Zu diesen beiden Grundzügen des philosophischen Systems Quines steht Fichte im Gegensatz. Als Philosoph der Freiheit beharrt Fichte auf dem selbstständigen Status der Philosophie, denn Abstraktion und Urteilen als gleichermaßen notwendiger wie freier Schritt des Philosophierens findet erst durch den freien Gebrauch der Vernunft von ihrer Urteilskraft und Einbildungskraft statt. Bei diesem Gebrauch deutet sich in moralphilosophischer Hinsicht zwar auch das Bewusstsein des Sittengesetzes an, aber meiner Meinung nach ist die Selbstständigkeit der Philosophie für Fichte radikal zu verstehen, was bedeutet, dass sie sich auch in ihrem theoretischen Bezug nicht auf Naturwissenschaften reduzieren lässt. Die Selbstständigkeit der Philosophie besteht darin, dass ihr Anfangspunkt – die Selbstbezüglichkeit des Wissens – als primitiv und nicht reduzierbar anzuerkennen ist. Jeder Versuch, das Ich als Wirkung einer Ursache zu begreifen, verfehlt den Sinn des Ich. Auch wenn das Ich durch das Nicht-Ich *bedingt* sein mag, insofern es keine Selbsterkenntnis ohne Objekterkenntnis gibt, ist das Ich nicht dadurch *bestimmt*. Bestimmt kann es nur durch sich selbst sein.

---

<sup>464</sup> Indem die Subjekt-Prädikat-Form eines Satzes entweder als universal oder partikulär formuliert wird, nimmt die traditionelle Logik die Quantifikation in der Tat bereits in Anspruch.

<sup>465</sup> „Speaking of Objects“. In: *Ontological Relativity and Other Essays*. S. 23.

Angesichts der ontologischen Unbestimmtheit ist es nötig, hypothetische Maximen, die den Gegenstandsbezug durch einige Ur-Regeln festlegen, anzunehmen. Die transzendentalen theoretischen Handlungen nehmen die Rolle solcher hypothetischer Maximen (aber ohne deren konventionellen und zufälligen Charakter) ein und bestimmen die Vorstellung durch spezifische semantische Funktionen (nämlich Ursache–Bewirktes, Substanz–Akzidens und Tätigkeit–Leiden). Der Reflexionstrieb der Vernunft affiziert das Ich und bestimmt seinen Vorstellungstrieb, auch das Objekt dem Reflexionsgesetz der Vernunft zu subordinieren. Die Vernunft strebt nach einer epistemisch transparenten und das heißt mit der Vernunft übereinstimmenden Welt, die allerdings nur als ein Ideal gesetzt bzw. *ersehnt* wird. Das ideale Setzen ist aber gleichursprünglich mit allem reellen Setzen bzw. dem Gefühl der Beschränkung, und beides macht die endgültigen Schranken für allen möglichen Wechsel des Bewusstseins aus. Die limitierende Funktion der Teilbarkeit, welche die Struktur der Synthese, und zwar urteilstheoretisch betrachtet auch die prädikative Struktur der Proposition (wie bereits im zweiten Kapitel untersucht wurde), begründet, fällt mit der Vereinigung der Endlichkeit und Unendlichkeit im praktischen Vermögen zusammen. Das bedeutet, im Urteilen fallen das ideale Objekt und das reelle Objekt zusammen, und das Unbestimmte, das als objektive Vorstellung erscheinen oder als Variable fungieren kann, muss auf eine bestimmte Weise präzifizierbar sein. Fichte und Quine stimmen zwar darin überein, dass es keine nicht quantifizierbare bzw. nicht präzifizierbare objektive Realität gibt und die existentielle Bedeutung (*existential import*) von Gegenständen keine absolute Tatsache ist, sondern durch eine setzende Instanz (für Quine eine naturwissenschaftliche Theorie, für Fichte die Vernunft) bestimmt wird. Fichte löst das Problem der ontologischen Relativität auf, indem er das Zwiefache des Objekts in der Vernunft wieder als einig versteht.

Beide Philosophen vertreten im Weiteren zwei sehr unterschiedliche philosophische Einstellungen: eine stark extensionale, die keine mentale Bewusstseinsstruktur für Bedeutung zulässt, und eine transzendente, die sowohl die Extensionalität als auch die Intensionalität der Vorstellung unter sich zu bringen sucht. Diese kann jene nicht einfach widerlegen, wie Fichte in der *Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre* selbst prognostiziert. Aber wenn die transzendentalen Prinzipien nicht an der Peripherie, sondern, um mit Quine zu sprechen, im Zentrum der Erfahrung stehen

sollen, muss die damit verbundene metaphysische Vagheit, um nun mit Fichte zu sprechen, in die Bestimmbarkeit des Ich aufgenommen werden. Aus der Perspektive des Naturalisten ist es zirkulär, durch die Hypothese der transzendentalen Prinzipien dieselben zu begründen; der Übergang von der Unbestimmtheit zur Bestimmbarkeit erscheint ihm unbegründet. Diesem Einwand liegt allerdings die Voraussetzung zugrunde, dass jede haltbare Erkenntnislehre eine eindeutige Reihe des Wirklichen zuordnen muss – eine Annahme, die Fichte in der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* kritisiert.

Die transzendente Struktur des theoretischen Wissens, die durch die kategorialen Tätigkeiten des Ich bestimmt wird, hat sowohl eine intensionale als auch eine extensionale Dimension, die jeweils dem Prinzip der Substantialität und dem Prinzip der Kausalität untergeordnet wird. Gemäß den vorliegenden Überlegungen ist diese Struktur zugleich eine Struktur des semantischen Gehalts, die jedem Satz des Wissens zugrunde liegt. Da sie als Möglichkeitsbedingung für Wissen Notwendigkeit beansprucht, ergibt sich, dass das Setzen intensionaler Gebilde ebenfalls notwendig ist. Aus diesem Zusammenhang lässt sich somit der Schluss ziehen, dass die Transzendentalphilosophie Fichtes der analytischen Metaphysik mit Blick auf Propositionen, Funktionen, Eigenschaften etc. keineswegs feindlich gegenübersteht. Wie aber eine solche Metaphysik ausgeführt werden soll, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Vielmehr soll es im letzten Kapitel um die Frage gehen, welche Einwände bzw. Beschränkungen die Fichte'sche Transzendentalphilosophie angesichts neuerer philosophischer Entwicklungen in der gegenwärtigen Philosophie zu beachten hat.

### **5.7 Quines *gavagai* und Fichtes *Eisen*: Die Rettung der Vorstellung**

Die Problematik der Vorstellung als eines intentionalen Objekts hat in der Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts eine ganz unterschiedliche Behandlung erfahren. Einerseits stellt sie sich für die Theorie der Subjektivität und Intentionalität als unreduzierbar heraus, andererseits tendieren neuere philosophische Entwicklungen und Ansätze dazu, sie durch nicht intentionale Gefüge zu ersetzen. Von diesem Sachverhalt berichtet Quine in seinem Werk *Word and Object*: „One may accept the Brentano thesis [of the irreducibility of intentional idioms] either as showing the

indispensability of intentional idioms and the importance of an autonomous science of intention, or as showing the baselessness of intentional idioms and the emptiness of a science of intention. My attitude, unlike Brentano's, is the second."<sup>466</sup> An derselben Stelle begründet er seine Entscheidung damit, dass „[t]o accept intentional usage at face value is, we saw, to postulate translation relations as somehow objectively valid though indeterminate in principle relative to the totality of speech dispositions. Such postulation promises little gain in scientific insight if there is no better ground for it than that the supposed translation relations are presupposed by the vernacular of semantics and intention."<sup>467</sup> Bei seinem Gedankenexperiment der radikalen Übersetzung handelt es sich also darum zu zeigen, dass es richtig ist, von der Unbestimmtheit der Übersetzung (*indeterminacy of translation*) auf die Unerforschlichkeit der Bedeutung (*inscrutability of reference*) zu schließen.

Die vorliegende Untersuchung geht davon aus, dass diese Problematik eher mit dem klassischen Thema der Realität des intentionalen Objekts als mit der tatsächlichen Praxis der Übersetzung von Linguisten zu tun hat.<sup>468</sup> Denn die Unbestimmtheit der Bedeutung ergibt sich nicht nur bei der Übersetzung, und das Gedankenexperiment argumentiert nicht nur dahingehend, dass keine sprachliche Übersetzung möglich ist, sondern auch gerade, dass Bedeutung, qua intentionales Objekt, aufgrund der Vagheit des Zwecks keinen bestimmten Gegenstandsbezug haben kann.<sup>469</sup> Die Rede der Übersetzung ist mithin eher instrumental.<sup>470</sup> In diesem Abschnitt gilt es, anhand von

---

<sup>466</sup> Quine, W. V. O., *Word and Object: New Edition*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2013, S. 202.

<sup>467</sup> Ibid.

<sup>468</sup> Die institutionelle Unterscheidung der philosophischen Traditionen soll uns über die Relevanz Quines für klassische philosophische Themen nicht hinwegtäuschen. Denn „bei allem ist Quine ein bemerkenswerter klassischer Philosoph; mit den ontologischen und erkenntnistheoretischen Problemen der *Philosophia perennis* ist er in engerem Kontakt als zeitgenössische Philosophen wie Sartre, Foucault oder Rorty.“ Keil, Geert, *Quine zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2002, S. 11.

<sup>469</sup> Über die Motivation seines Beispiels „gavagai“ und das verbreitete Missverständnis davon schreibt Quine selbst in einem späteren Aufsatz: „On the Reasons for Indeterminacy of Translation“. In *The Journal of Philosophy*, 67 (6), 1970, S. 178–183.

<sup>470</sup> Siehe Quines Behauptung: „Now it should be noted that even for the earlier examples the resort to a remote language was not really essential. On deeper reflection, *radical translation begins at home* (Hervorhebung des Verfassers).“ Quine, W. V. O., „Ontological Relativity“. In ders., *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969, S. 46. (Die deutsche Übersetzung von Wolfgang Spohn, Frankfurt am Main: Klostermann, 2003, enthält nur die ersten drei Aufsätze: „Das Sprechen über Gegenstände“, „Ontologische Relativität“ und „Naturalisierte Erkenntnistheorie“.)

Quine zu zeigen, wie die analytisch-philosophische Konzeption der Unbestimmtheit der Übersetzung im klassischen deutschen Idealismus und insbesondere in Fichtes WL zu verorten ist. Dabei ist zu berücksichtigen, dass bei Quine die Unbestimmtheit als eine Art Schuldbeweis, bei Fichte hingegen als Entlastungsmaterial vorgebracht wird.

Der ursprünglichen Unbestimmtheit der Einbildungskraft entspricht eine semantische Unbestimmtheit des Gegenstandsbezugs. Aus intensionaler Vagheit soll eine extensionale Unbestimmtheit entstehen, weshalb der Begriff des Objekts seinen Gegenstandsbezug nicht feststellen könne. In seinem Aufsatz „Ontological Relativity“ erläutert Quine diesen Umstand anhand seines künstlichen linguistischen Beispiels „gavagai“,<sup>471</sup> das für den urteiltheoretischen Ansatz der vorliegenden Untersuchung zur Veranschaulichung des semantischen Beitrags der (nicht fixierten) Einbildungskraft dienen kann. Nach Quines Gedankenexperiment befindet sich ein einsprachiger (in unserem Fall deutscher) Sprachwissenschaftler in einem fremdsprachigen Stamm. Die Bedeutung des Begriffs „gavagai“ soll der Bedeutung des Begriffs „Hase“ entsprechen, indem die zwei Begriffe ihrer mentalen Semantik nach das gleiche Bild haben. Die Unbestimmtheitsthese lehnt eine solche funktionale Entsprechung ab. Dabei geht es nicht um kommunikative Situationen, in denen Missverständnisse vorkommen. Der Sprachwissenschaftler und die Stammesangehörigen könnten sich auf pragmatische Weise, etwa durch Gesten und Handlungen, durchaus verstehen, und den kommunikativen Erfolg zieht das Beispiel nicht in Zweifel. Aber wie einfach und unbezweifelbar der Umstand erscheinen mag, so lässt sich doch der Gegenstandsbezug des Begriffs des Objekts nicht feststellen. Quine beschreibt dies wie folgt:

An artificial example which I have used elsewhere depends on the fact that a whole rabbit is present when and only when an undetached part of a rabbit is present; also when and only when a temporal stage of a rabbit is present. If we are wondering whether to translate a native expression “gavagai” as “rabbit” or as “undetached rabbit part” or as “rabbit stage”, we can never settle the matter simply by ostension – that is, simply by repeatedly querying the expression “gavagai” for the native’s assent or dissent in the presence of assorted stimulations.<sup>472</sup>

Such is the quandary over “gavagai”: where one gavagai leaves off and another begins. The only

---

<sup>471</sup> Ibid., S. 26–68.

<sup>472</sup> Ibid. S. 30–31.

difference between rabbits, undetached rabbit parts, and rabbit stages is in their individuation. If you take the total scattered portion of the spatiotemporal world that is made up of rabbits, and that which is made up of undetached rabbit parts, and that which is made up of rabbit stages, you come out with the same scattered portion of the world each of the three times. The only difference is in how you slice it. And how to slice it is what ostension or simple conditioning, however persistently repeated, cannot teach.<sup>473</sup>

Die Schwierigkeit besteht nun darin, dass selbst eine singuläre Vorstellung sich nicht auf einen singulären Gegenstand, sondern auf mehrere Gegenstände oder sogar auf eine ganz unbestimmte semantische Masse bezieht und dass sie auch nicht durch einen Akt der Ostension bestimmt werden kann. Dass „gavagai“ Hase bedeutet, lässt sich nicht durch ein Hinweisen, ein Hindeuten fixieren, denn für denselben Fingerzeig ergeben sich verschiedene extensionale (geschweige denn intensionale) Möglichkeiten: ein ganzer Hase, ein nicht abgetrennter Körperteil eines Hasen, eine zeitliche Phase eines Hasen etc. Anders gewendet, die Anschauung, wodurch uns singuläre Vorstellungen gegeben werden sollen,<sup>474</sup> ist nicht imstande, singuläre Vorstellungen hervorzubringen. Mit Quines Hase gerät die Singularität in Gefahr. Angesichts der ursprünglichen Unbestimmtheit stellt sich immerzu die Frage, *was* denn da gegeben sei. *Alles*, könnte man sagen, aber damit auch *nichts*, denn solange kein Individuationsprinzip für den Bezug der Vorstellung vorliegt, können sich daraus keine geschlossenen interpretierbaren Aussagen ergeben. In der Praxis will man jedoch nicht alles oder nichts sagen, sondern etwas Bestimmtes. Daher muss man bereits über ein Individuationsprinzip verfügen, worunter Quine „analytische Hypothesen“ oder eine „Maxime“ versteht, und dies gilt auch für den Sprachwissenschaftler in seinem Beispiel:

The implicit maxim guiding his choice of ‘rabbit’, and similar choices for other native words, is that an enduring and relatively homogenous object, moving as a whole against a contrasting background, is a likely reference, for a short expression. If he were to become conscious of this maxim, he might celebrate it as one of the linguistic universals, or traits of all languages, and he would have no trouble pointing out its psychological plausibility. But he would be wrong; the maxim is his own

---

<sup>473</sup> Ibid. S. 31-32.

<sup>474</sup> Vgl. Hintikka, Jaakko, „On Kant’s Notion of Intuition (Anschauung)“. In Terrence Penelhum/John James Macintosh (Hrsg.), *The First Critique: Reflections on Kant’s Critique of Pure Reason*. Belmont, California: Wadsworth, 1969.



imposition, toward settling what is objectively indeterminate. It is a very sensible imposition, and I would recommend no other. But I am making a philosophical point.<sup>475</sup>

Diese Anregung der analytischen Hypothesen wird von Quine jedoch nicht als eine endgültige Lösung vorgestellt, denn die Hypothesen des Sprachwissenschaftlers lassen sich nicht durch sinnliche Reize oder beobachtbare linguistische Handlungen (*linguistic dispositions*) bestimmen, sie sind vielmehr das, was er der Sache auferlegt („*own imposition*“) und was ihm ein Übersetzungsmanual (*translation manual*) an die Hand zu geben scheint. Der philosophische Schwerpunkt, den Quine betont, besteht darin, dass es angesichts der gleichen empirischen Daten verschiedene Übersetzungsmanuale, aber keine bestimmende Tatsache über die Richtigkeit derselben geben kann. Im Falle von „gavagai“ sind die sinnlichen Anreize und die linguistischen Handlungen der Stammesangehörigen den inkompatiblen Interpretationen als „ein ganzer Hase“, „ein nicht abgetrennter Körperteil eines Hasen“ oder „eine zeitliche Phase eines Hasen“ gleichgültig. Die vernünftige Wahl des Sprachwissenschaftlers für „einen ganzen Hasen“ ist willkürlich (auch wenn sie nützlich und pragmatisch vorzuziehen ist), denn sie setzt die Gleichheit linguistischer Regeln verschiedener Sprachen (was Quine „*linguistic universals*“ nennt) oder, in klassisch philosophischer Wendung, eine *prästabilisierte Harmonie* der Funktionen der Vermögen voraus. Mit der Unbestimmtheit der Vorstellung steht man vor der Unentscheidbarkeit der Interpretation der Bedeutung. Aus diesem Grund seien nur empirisch beobachtbare und nicht intentionale Tatsachen für eine eindeutige Interpretation geeignet und in der wissenschaftlichen Ontologie naturalistischer Philosophie zulässig. Quines Forderung, intensionale Gebilde aus der Ontologie auszuschließen, ist zwar revisionistisch und erinnert an die Worte Humes am Ende von *An Enquiry Concerning Human Understanding*: „If we take in our hand any volume; of divinity or school metaphysics, for instance; let us ask, *Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number?* No. *Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence?* No. Commit it then to the flames: For it can contain nothing but sophistry and illusion.“<sup>476</sup> Quine teilt diesen naturalistisch motivierten Antirealismus Humes und wendet ihn auf alle intensionalen (und auch intentionalen)

---

<sup>475</sup> Ibid. S. 34.

<sup>476</sup> Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, a. a. O., S. 120.

Begriffe an.

Nun ließe sich sagen, dass die Anwendung der analytischen Hypothesen die Funktion des Verstandes ist. Die Aufgabe, den Gegenstandsbezug durch analytische Hypothesen oder, um die Carnap'sche konventionalistische Konnotation der Terminologie zu vermeiden, durch die *Urteilkraft* zu entscheiden und bestimmen, scheint der Aufgabe des Verstandes zu entsprechen, die Einbildungskraft zu fixieren, wie sie Fichte in der „Deduktion der Vorstellung“ (vgl. Kapitel 3.4) dargelegt hat. Aus dem im vierten Teil entwickelten praktischen Perspektive lässt sich ein Blick zurück auf den theoretischen Teil der Grundlage sowie auf die Grundsätze werfen, um ein transzendentalphilosophisches Argument gegen die skeptische Herausforderung zu gewinnen. Damit wird die Untersuchung zugleich in die Lage versetzt, die Praktikizität der theoretischen Handlungen aus einem analytischen Blickwinkel zu beurteilen.

Was der theoretischen Unentscheidbarkeit der Interpretation in Quines Beispiel zugrunde liegt, ist die Voraussetzung, die für die gegenwärtige, von der linguistischen Wende ausgehende Sprachphilosophie ganz selbstverständlich gewesen ist, dass die Entscheidung der Maximen bloß eine Entscheidung der Konvention ist. Von dieser Voraussetzung ausgehend beurteilt Quine im oben zitierten Abschnitt, dass die Anwendung der impliziten Maxime des Sprachwissenschaftlers, „that an enduring and relatively homogenous object, moving as a whole against a contrasting background, is a likely reference, for a short expression“, von diesem auferlegt werde und gegebenenfalls ein Fehler sei, weil die linguistische Konvention bei dem Eingeborenenstamm anders sein könnte. Die WL Fichtes hat im Gegensatz dazu nichts mit Konvention zu tun, vielmehr spricht sich Fichte im Aufsatz „Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache“ (1795) gegen die konventionalistische Ansicht aus.<sup>477</sup> Das hypothetische Setzen eines „beständigen und relativ homogenen Gegenstandes“ („an enduring and relatively homogenous object“) beruht auf dem klassischen logischen Gesetz der Identität  $A = A$ ,<sup>478</sup> dessen transzendente Grundlage Fichte im

---

<sup>477</sup> Vgl. GA I/3: 97–127; SW VIII: 301–341. Der Ursprung der Sprache ist ein anderes Thema und kann in dieser Dissertation nicht behandelt werden.

<sup>478</sup> Es soll bemerkt werden, dass das klassische aristotelische Prinzip der Identität nicht rein formallogisch ist. Es ist zugleich ein metaphysisches Prinzip über die Selbstidentität des Dinges. Das wahrheitstheoretische Prinzip der Identität, das eher rein formallogisch und syntaktisch ist, betrifft in erster Linie Propositionen, aber nicht Variablen.

ersten Teil der GWL (vgl. hierzu das zweite Kapitel dieser Arbeit) erläutert hat. Der WL zufolge hat ein Gegenstand nur dann Beständigkeit und Homogenität, wenn das Ich als die Bedingung des notwendigen Zusammenhangs die Urteileinheit, unter welcher der Gegenstand als mögliches Objekt des Gedankens steht, hervorbringt. Die Unterscheidung des „kontrastierenden Hintergrunds“ („a contrasting background“) und des sich bewegenden Gegenstandes entsteht durch den theoretischen Wechselbegriff der Substantialität, indem die Einbildungskraft Akzidenzien zusammenfasst und sie aus einer umfassenderen Sphäre ausschließt.

Um dieses transzendentalphilosophische Argument im vorliegenden Zusammenhang deutlicher aufzuzeigen, können wir Fichtes Beispiel „Eisen“ aus dem nicht sonderlich klaren Abschnitt E des theoretischen Teils als Gegenstück zu Quines „gavagai“ heranziehen. Dabei handelt es sich um ein Beispiel für die Substantialität, das aber in Fichtes Erörterung unter der Kategorie der Wechselwirkung behandelt wird. Zwar hätte es bereits für die Erläuterung der relationalen Kategorien in Kapitel 3.1 aufgegriffen werden können, es soll jedoch nun an dieser Stelle im aufgezeigten philosophisch signifikanten Zusammenhang dabei helfen, die Thematik eingehend zu analysieren.

Der Abschnitt E der theoretischen Grundlage unternimmt über die Deduktion der Wechselwirkung hinaus eine Limitation der Kausalität und Substantialität anhand der Mittelbarkeit und Bestimmbarkeit. Deshalb findet sich, wie das vorangehende Kapitel gezeigt hat, in ihm auch eine ausführliche Diskussion der Kausalität und Substantialität. Mit Blick auf die Substantialität macht Fichte vom Begriff des Eisens Gebrauch. Seine Ausführungen stehen zwar in Klammern und sind verstreut, werden im Folgenden aber selektiv zusammengestellt.<sup>479</sup>

Es sey gegeben das bestimmte Stück Eisen = C, welches sich fortbewegt. Ihr setzt das Eisen schlechthin, wie es durch seinen bloßen Begriff (vermöge des Satzes  $A=A$  §.1) gesetzt ist = A, als absolute Totalität, und findet in der Sphäre desselben die Bewegung = B nicht; ihr schließt demnach, durch das Setzen von A, B aus seiner Sphäre aus. Doch hebt ihr die Bewegung des Stücks

---

<sup>479</sup> Dass Fichte in diesem Beispiel von Eisen redet, mag den historischen Einfluss des Magnetismus in der Philosophie jener Zeit widerspiegeln, dessen Vermächtnis in der Naturphilosophie Schellings freilich viel deutlicher ist. Ob Fichtes Begriff vom Eisen aus der heutigen Sicht der physischen Chemie richtig ist, ist hier nicht relevant. Was sich aber durch die begriffliche Aufführung des Beispiels zeigt, ist bemerkenswert. Sie ähnelt zwar dem, was man heutzutage philosophische Begriffsanalyse (*conceptual analysis*) nennt, geht aber darüber hinaus, indem sie eine ursprüngliche Bestimmbarkeit des Begriffs zugrunde legt und dadurch eine ideale Konstruktion als Bestandteil des Begriffs des Objekts in den Vordergrund stellt.

Eisen = C nicht auf, ihr wollt ihre Möglichkeit gar nicht schlechthin läugnen: also ihr setzt sie ausser der Sphäre von A in eine unbestimmte Sphäre, weil ihr gar nicht wisst, unter welcher Bedingung, und aus welchem Grunde das Stück Eisen = C sich bewegen möge. Die Sphäre A ist Totalität des Eisens, und ist es doch auch nicht, denn die Bewegung von C, das doch auch Eisen ist, ist darunter nicht mit befasst. Ihr müßt demnach um beide Sphären eine höhere ziehen, die beides, bewegtes und unbewegtes Eisen, in sich fasse. Insofern das Eisen diese höhere Sphäre erfüllt ist es Substanz; (nicht insofern es die Sphäre A also solche erfüllt, wie man gewöhnlich irrig dafür hält; in dieser Rücksicht ist es Ding an sich) Bewegung und Nicht-Bewegung sind seine Accidenzen. Daß ihm die Nicht-Bewegung in einem andern Sinne zukomme, als die Bewegung, und worauf das sich gründe, werden wir zu seiner Zeit sehen.<sup>480</sup>

Wenn ihr das Eisen, etwa so wie es durch die gemeine Erfahrung ohne gelehrte Kenntniß der Naturlehre gegeben ist, an sich d. h. isolirt, und außer aller euch bemerkbaren Verbindung mit etwas außer demselben, unter anderen auch als beharrlich an seinem Orte sezt, so gehört die Bewegung nicht in den Begriff desselben, und ihr habt, wenn es euch in der Erscheinung als sich fortbewegend gegeben wird, ganz recht, wenn ihr diese Bewegung auf etwas außer demselben bezieht. Aber wenn ihr denn doch die Bewegung dem Eisen zuschreibt, worin ihr gleichfalls recht habt, so ist jener Begriff nicht mehr vollständig, und ihr habt in dieser Rücksicht ihn weiter zu bestimmen, und z.B. die Anziehbarkeit durch den Magnet in seinen Umfang zu setzen. – Das macht einen Unterschied. Wenn ihr von dem ersten Begriffe ausgeht, so ist die Beharrlichkeit am Orte dem Eisen wesentlich, und nur die Bewegung in ihm ist zufällig; geht ihr aber von dem zweiten Begriffe aus, so ist die Beharrlichkeit sowohl zufällig, als die Bewegung; denn die erstere steht gerade so unter der Bedingung der Abwesenheit, als die letztere unter der Bedingung der Anwesenheit eines Magnets. Ihr seyd also desorientirt, wenn ihr nicht einen Grund angeben könnt, warum ihr vom ersten, und nicht vom zweiten Begriffe oder umgekehrt, ausgehen müßtet; d. i. im allgemeinen, wenn sich nicht auf irgend eine Art bestimmen läßt, auf welche Totalität man zu reflektiren habe, ob auf die schlechthin gesezte und bestimmte, oder auf die durch diese und das ausgeschloßne entstandne bestimmbare, oder auf beide.<sup>481</sup>

Mit dieser Zusammenstellung ergibt sich ein Szenario, das dem Gedankenexperiment Quines

---

<sup>480</sup> GA I/2: 340; SW I: 192–193.

<sup>481</sup> GA I/2: 343–344; SW I: 196–197.

durchaus ähnelt. Wie Quines Sprachwissenschaftler steht auch der Wissenschaftslehrling Fichtes vor einer Menge an Möglichkeiten der Begriffsbestimmung: das Eisen schlechthin, das sich bewegende Eisen und das Eisen als Substanz. Ohne den Wechselbegriff der Wechselwirkung (präziser: den durch die Wechselwirkung limitierten Begriff der Substantialität) ist er genauso „desorientiert“ wie der Sprachwissenschaftler ohne seine analytischen Hypothesen. Allerdings zeigt sich auch gleich ein wichtiger Unterschied zwischen Fichtes und Quines Beispielen. Die referentiellen Variationen des „Eisens“ werden nicht als inkompatibel betrachtet, sie müssen vielmehr einer synthetischen Einheit unterzogen werden. Der Unterschied liegt daran, dass die beiden Philosophen sehr unterschiedliche Ausgangspunkte haben. Im Bedeutungsskeptizismus Quines kommt die Unentscheidbarkeit der Interpretation zum Tragen, weil die Vorstellung des Objekts stets aus der Perspektive fremder Personen – und das heißt einer möglichen äußeren Intelligenz – betrachtet, niemals aber aus der Perspektive der ersten Person – und das heißt des Ich *für sich* – deduziert wird. Im Gegensatz dazu kommt es im praktischen Idealismus Fichtes, der die Vorstellung des Objekts nicht als eine Tatsache in der Natur zu verorten, sondern als ein Produkt für die Aufgabe des Ich zu deduzieren versucht, die ideale Vereinbarkeit in der Vorstellung zum Tragen.

Das bedeutet, dass die Auffindung des höherstufigen und bestimmenden Begriffs nicht, wie es bei dem Sprachwissenschaftler Quines der Fall ist, dazu dient, nur eine von mehreren Möglichkeiten hervorzuheben und die anderen auszuschließen. Eine Unbestimmtheit der Bedeutung liegt vielmehr vor, weil ohne das Ich – gemeint ist nicht das Individuum, sondern das transzendente Subjekt der Vorstellung – die Interpretationsmöglichkeiten unvereinigt und unvereinbar bleiben. Fichtes Eisen zeigt auf, wie die referentiellen Variationen, die aus naturalistischer Sicht unbestimmt und inkompatibel sind, durch den Begriff der bestimmten Bestimmbarkeit, die ihren Grund im praktischen Vermögen der Vernunft hat, doch unter einer Einheit stehen. Die Beharrlichkeit am Ort des Eisens, wenn sie als ein wesentliches Merkmal in der gemeinhin gegebenen Erfahrung von Eisen betrachtet wird, ist eine *bestimmte* Totalität für das Eisen.<sup>482</sup> Es bleibt aber die Möglichkeit, ein Akzidens, zum Beispiel eine Bewegung, hinzuzufügen. Dadurch ergibt sich eine größere Sphäre des Begriffs, die nun beide Eigenschaften umfasst. Die Sphäre eines Begriffs ist

---

<sup>482</sup> Dieses Moment der Totalität des Begriffs ist epistemisch und nicht ontologisch.

dynamisch, und die Substanz bezieht sich nicht auf jede bestimmte Realität, sondern auf die unbestimmte, umfassende Totalität aller Verhältnisse. Weder das Eisen schlechthin noch das sich fortbewegende Eisen ist eine Substanz. Die drei Begriffe haben jeweils verschiedene Bedeutungen (als Eisen schlechthin, als Eisen unter der Wirkung eines Magneten, als Eisen mit Potentialität) und ihre Eigenschaften verschiedene Modalitäten (einmal als unbedingt, ein anderes Mal als bedingt).

Der Sachverhalt scheint soweit im gleichen Maße unentscheidbar wie bei Quine zu sein, denn man kann bis dahin keinen Grund angeben, auf welche Vorstellung man zu reflektieren hat. Aber die genetische Deduktion der Einbildungskraft und mithin der bloßen Bestimmbarkeit des Ich löst die Uneinigkeit der Variationen auf, denn der Wechselwirkung zufolge muss die Bestimmbarkeit „[u]nter der Bedingung der Wechselwirkung [...] selbst bestimmt sein, und d. h. jede Konzeption der bestimmbaren Substanz [ist] nur mit Bezug auf bestimmtes Akzidens und jedes bestimmtes Akzidens nur mit Bezug auf eine bestimmbare Substanz möglich“ (vgl. Kapitel 3.2). Aus dem Schema von Substanz und Akzidens geht eine Menge an Verhältnissen hervor. Sie soll aber nicht zur theoretischen Unentscheidbarkeit der Interpretation führen, weshalb die für die vorgebrachte naturalistische Kritik notwendige Voraussetzung, dass man sich nur für eine Übersetzung von mehreren entscheiden kann, hier nicht vorkommt. Das, was einander entgegengesetzt ist, trifft an einer Grenze zusammen und ist durch diese einander entgegengesetzt, insofern die Grenzziehung das einander Entgegengesetzte als solches zusammenfasst. „Die Thätigkeit (des Ich) im Zusammenfassen Entgegengesetzter, und das Zusammentreffen (an sich, und abstrahirt von der Thätigkeit des Ich) dieses Entgegengesetzten sollen vereinigt, sie sollen Eins, und eben dasselbe seyn.“<sup>483</sup> Die schwebende Tätigkeit der Einbildungskraft fasst das einander Entgegengesetzte zusammen, und die Einheit der Vernunft, unter der die Einbildungskraft steht (vgl. Kapitel 3.5), fordert *praktisch* vermittelt ihres Reflexionsgesetzes (siehe Kapitel 4.2) die Bestimmtheit des Produkts der Einbildungskraft. Der Einsatz des praktischen Vermögens wird nun gefordert, denn wie in Kapitel 3.5 gezeigt wurde, ist die Funktion der Einbildungskraft durch die höchste Instanz der Vernunft bedingt und bestimmt und mithin die Deduktion der Vorstellung dem praktische Vermögen der

---

<sup>483</sup> GA I/2: 356–357; SW I: 212.

Vernunft aufgetragen. Aber das Primat des Praktischen besagt, dass, falls das Theoretische gelten soll, das praktische Vermögen in den theoretischen Handlungen bereits verwirklicht sein muss. (Die Bedeutung des Praktischen in diesem Zusammenhang wird im nächsten Abschnitt behandelt.) Die Lektüre der praktischen Grundlage macht deutlich, dass die Verhältnisse des Strebens, des Gefühls und des Triebs in den theoretischen Handlungen der Einbildungskraft und deren Fixierung zu verorten sind. Entsprechend beansprucht das transzendentalphilosophische Argument, das eben aus Abschnitt E hergeleitet wurde, den Einsatz des Strebens, des Gefühls und des Triebs zugleich. Es wird mithin ein Substanzbegriff des Eisens gebildet, indem die praktische Vernunft durch die Urteilskraft die Einbildungskraft im Verstand fixiert und dadurch eine Anschauung herstellt. Das Objekt der Anschauung ist nach der praktischen Grundlage zweifach: Es ist sowohl reell und ideal, weil der Trieb des Ich den Wechsel der Gefühle überhaupt anstrebt. Aus den referentiellen Variationen resultiert keine unentscheidbare Unbestimmtheit. Ein ganzer Hase, ein nicht abgetrennter Körperteil eines Hasen, eine zeitliche Phase eines Hasen sind somit im theoretischen Setzen des Objekts vereinigt durch den praktischen Trieb nach einem Wechsel der Gefühle. Die referentielle Objektivität des Gegenstandes besteht darin, dass die Substantialität des Objekts (als eine bestimmbare Sphäre des Begriffs) eine Disjunktion von nicht äquivalenten Urteilen erlaubt. Als Substanz kann das Eisen zur Bedeutung ganz unterschiedlicher Urteilen beitragen, nämlich: „Das Eisen ist beharrlich am Ort“, „Das Eisen bewegt sich in der Nähe von Magneten“, „Das Eisen ist zum Zeitpunkt  $T_1$  beharrlich am Ort und bewegt sich zum Zeitpunkt  $T_2$  in der Nähe von Magneten.“

Hierin liegt sowohl der Unterschied zwischen Fichte und Quine als auch die Signifikanz der praktischen Dimension der WL. Quine zieht die Grenze der Intelligibilität an der semantischen Unbestimmtheit der Vorstellung, und der Gegenstandsbezug der Begriffe entsteht erst unter einem Begriffsschema von analytischen Hypothesen, die in pragmatischen Verhältnissen entschieden sind. Die naturalistische Erkenntnistheorie Quines sieht aber keinen Grund, sich für diese und nicht für andere analytische Hypothesen zu entscheiden. Von daher verzichtet sie auf Vorstellungen als intensionale Gebilde und fokussiert auf die Reize für die Sinnesorgane. Diese Form des Skeptizismus greift den Hume'schen Antirealismus gegenüber dem Verstand auf, indem Letzterem der

Erfolg der Bestimmung der Vorstellung abgesprochen wird. Die praxeologische Transzendentalphilosophie Fichtes widerlegt ihn mittels eines umgekehrten Schemas: Die Realität der Vernunft wird nicht an der Eindeutigkeit der Vorstellung bemessen, sondern von Anfang an als unverzichtbare und treibende Bedingung der Vorstellung anerkannt.

Fichte ist insofern ein idealistischer Vorläufer Brentanos, als er laut der Einschätzung Quines die „Brentano thesis“, nämlich die Unverzichtbarkeit der Vorstellung als eines intensionalen Gebildes, vertreten würde. Beide Lehren stimmen im Grunde darin überein, dass im Gegenstandsbezug der Vorstellung eine Unbestimmtheit bzw. Relativität herrscht. Daraus ziehen sie aber ganz unterschiedliche Schlüsse. Fichte steht in deutlichem Gegensatz zu der antirealistischen Einstellung Quines, intensionale Begriffe seien grundlos und eine Wissenschaft der Intentionalität sei leer. Was für eine transzendente Grundlage der Begriff des Objekts hat, ergibt sich aus der praktischen Grundlage; wie die transzendente Grundlage beschaffen ist, zeigt die theoretische Grundlage. Die erstere macht deutlich, dass das Objekt in der transzendentalen Genese durch das Zweifache des Ich entzweit ist. Das durch die Reflexion auf die Begrenzung entstandene Objekt ist das Objekt, dessen man sich durch das Gefühl des Zwanges unmittelbar bewusst ist; aber das Objekt, das durch den Trieb nach dem Wechsel überhaupt entsteht, ist ein wissenschaftliches (und auch moralisches) Ideal, das auch nur ersehnt werden kann. Insofern die zwei Aspekte des Objekts auf das Engste miteinander verbunden sind, macht es keinen Sinn, nur eine Seite zu bewahren und die andere aus der wissenschaftlichen Ontologie auszuschließen.

Während Quine in den mannigfaltigen Variationen in der Relation des Gegenstandsbezugs einen Beweis gegen die Annahme der intensionalen Begriffe sieht, sind sie im Bezugsrahmen des Fichte'schen transzendentalen Idealismus notwendige Ergebnisse des menschlichen Strebens nach theoretischer Subordination sowie der moralischen Harmonie der Vernunft. Die Naturwissenschaften widersprechen der Transzendentalphilosophie Fichtes nicht, da diese die physikalischen Konzeptionen des Objekts in den einzelnen Wissenschaften weder verbietet noch reduziert; allerdings geht es ihr darum, die konstitutiven Bedingungen der Konzeptionen ausfindig zu machen. Der transzendente Idealismus bewahrt somit neben der Möglichkeit der Erforschung der Intentionalität und der intensionalen (metaphysischen und moralischen) Begriffe auch die Möglichkeit



einer Untersuchung des rationalen Aufbaus der Welt.

Zwar kommen Fichte und Quine in einer nicht trivialen urteilstheoretischen Hinsicht miteinander überein, indem sie die überlieferte Trennung von analytisch und synthetisch zurückweisen, müssen ihre eigentümlichen Gründe in Betracht gezogen werden. Mit der naturalistischen Überzeugung, dass nur diejenigen Objekte, die wissenschaftlich eindeutig behavioristisch zu identifizieren und in der Prädikatenlogik erster Stufe zu quantifizieren sind, seien in der philosophischen Ontologie zulässig, geht der Angriff Quines auf die Trennung einher. Aus seiner Abschaffung der Analytizität folgt eine Ausscheidung des logischen Raums der Vernunft. Im Gegensatz dazu bringt Fichte die Entfaltung der Vernunft zu Ende und bewahrt die objektive Legitimität der Bestimmung der intentionalen Gebilde durch die Vernunft, indem er die Art und Weise, wie die Selbstbestimmung des Ich mit Bezug auf ein mögliches Objekt konstituiert ist, herausarbeitet. Er problematisiert den Begriff der Analytizität zwar nicht, aber seine Betonung auf die unendliche Aufgabe der synthetischen Bestimmung bzw. Selbstbestimmung ersetzt implizit den Begriff der Analytizität durch den praktischen Trieb des Sehns.

## Schlussbemerkungen

In der vorliegenden Untersuchung wurde die eigentümliche Rolle des Begriffs des Objekts nachgezeichnet. Dieser Begriff ist ein notwendiges Mittel der Selbstbestimmung der Vernunft, um ihren logischen Raum einzuteilen. Obwohl der Objektbegriff in architektonischer Hinsicht weder als den Ausgangspunkt noch als das Ende des Systems der GWL fungiert, erstreckt sich seine Signifikanz vom Anfang der Grundsätze über die Kategorien bis hin zum praktischen Vermögen des Ich.

Die pragmatische Geschichte des Geistes ist eine Geschichte des Selbstbewusstseins. Indem der Philosoph der Wissenschaftslehre sie herausarbeitet, versetzt er sich in die Lage des Geistes und versucht, die transzendente Genese des Bewusstseins darzustellen. Dabei erweist sich, welche Funktionen des Ich und welche Verhältnisse der Handlungen gesetzt werden müssen, wenn das empirische Bewusstsein möglich sein soll.

Der Selbstorganisation der Vernunft liegen das Sichsetzen des Ich, das Gegensetzen des Nicht-Ich und ihre Wechselbestimmung im Ich zugrunde. Aus diesen grundsätzlichen Bedingungen folgen nicht nur die konkreten Formen des Bewusstseins bzw. des Wissens, sondern auch die bestimmten Beschaffenheiten des Inhalts des Bewusstseins. Das Sichsetzen setzt die notwendige propositionale Einheit, die nicht erst beim Urteilen eingesetzt wird. Durch das Aufnehmen des Gegensetzens wird die bloße Einheit in eine transzendente begriffslogische Aufteilung überführt und zur Aufgabe der Bestimmung erhoben. Die Grundsynthese dient ursprünglich dem Zweck, diese Aufgabe zu erfüllen. Sie eröffnet als Oberbegriff einen theoretischen Horizont für das Ich als Intelligenz. Die weitere Einteilung des theoretischen Horizonts gemäß den Grundsätzen ergibt die besonderen Formen (nämlich Kausalität, Substantialität und Wechselwirkung) der synthetischen Einheit, die den kantischen Begriffen der relationalen Kategorien korrespondieren. Diese Synthesen sind notwendige Formen des theoretischen Wissens bzw. des Bewusstseins, und ihre urteiltheoretische Tragweite erstreckt sich auf eine metatheoretische Ebene des philosophischen Urteils und führt zur systematischen Kritik Fichtes am Dogmatismus, der vom Begriff der Kausalität oder Substantialität unbeschränkten Gebrauch macht. Auch in theoretischer Hinsicht ist nicht

zu vergessen, dass die Intelligenz von der Wechselwirkung des Ich mit sich selbst abhängt.

Beim praktischen beweist Fichte, dass die Wechselwirkung des Ich mit sich selbst keine Täuschung ist und dass Fakta des Bewusstseins in der Tat durch das Vernunftgesetz der Wechselwirkung bestimmt sind. Mit Blick auf den bestimmenden Aspekt des Ich als Vernunft wird die synthetische Einheit vor der Aufgabe der Bestimmung zum Streben, unter dessen Prinzipien weitere zwar nicht theoretische, aber doch konstitutive Elemente im mentalen Leben organisiert werden. Wie schon unter dem Begriff der Wechselbestimmung bei der theoretischen Grundlage zeigt sich unter dem Begriff des Strebens bei der praktischen Grundlage ein wechselwirkender Kreislauf von Tätigkeiten des Ich. Der hinausgehende Trieb und die Tendenz der Reflexion machen den zweifachen Charakter des praktischen Vermögens aus, und aus ihnen ergibt sich wiederum ein zweifacher Charakter des Objekts des praktischen Vermögens. So innig die zwei Aspekte im Streben vereint sind, so sehr sind dies auch die zwei Aspekte des Objekts.

Die pragmatische Geschichte des Geistes offenbart also eine andere Seite: die genetische Geschichte des Objekts. In ihr finden das Nicht-Ich, der Anstoß, die Vorstellung des Objekts, die Reihe des Wirklichen sowie die des Idealen ihren systematischen Ort. Ihr transzendentaler Ort wird stets durch den Bezugsrahmen in einem wechselseitigen Verhältnis bestimmt: das Nicht-Ich im Verhältnis zum Ich, der Anstoß im Verhältnis zur Einbildungskraft, das Objekt des theoretischen Wissens im Verhältnis zum Subjekt als Intelligenz, die Reihen des Wirklichen und des Idealen im Verhältnis zueinander. Der Gegenstandsbezug der Vorstellung als ein eigentümliches Merkmal des menschlichen Wissens ist nicht nur ein theoretisches Thema, er gründet sich auf das existentielle Wesen des Menschen als eines endlichen und zugleich vernünftigen Wesens, das eine unendliche Aufgabe vor sich hat.

Angeichts neuerer philosophischer Entwicklungen im 20. Jahrhundert scheint der klassische transzendente Idealismus veraltet zu sein. Tatsächlich gilt es, über seine Berechtigung nachzudenken, wenn er sich in der gegenwärtigen philosophischen Landschaft weiterhin als eine genuine Option herausstellen soll. Die gegenwärtige philosophische Landschaft ist riesig, und die vorliegende Arbeit ist keineswegs erschöpfend.

Die Betrachtung von Moores klassischer Kritik am Idealismus im Allgemeinen, die den

historischen Beginn der analytischen Philosophie markiert, hat gezeigt, dass die phänomenalistische Lesart des transzendentalen Idealismus ungeeignet ist. Weder die Annahme gegebener Tatsachen des Bewusstseins noch eine phänomenalistische Reduktion wird der WL gerecht. Während Ersteres den Einsturz des Denkens vom Objekt und des Objekts des Denkens riskiert, was zum Frege-Geach-Problem führt, impliziert Letzteres in urteilstheoretischer Sicht einen reduktiven Ansatz, dem die WL in keiner Weise verpflichtet ist. Der Fichte'sche urteilstheoretische Ansatz kann kein subjektivistisch reduktives Übersetzungsprogramm haben, weil trotz der praktischen Selbstbestimmung das Ich keine Allgegenwart beansprucht und sein Selbstvergessen eine systematische Tragweite hat.

Von der Unbestimmtheit der Übersetzung bzw. der Unerforschlichkeit der Bedeutung ausgehend, stellt Quine in der Nachfolge von Hume und Maimon den Gebrauch aller „intentional idioms“ in den Naturwissenschaften in Frage. In Zusammenhang mit seiner naturalistisch konzipierten Epistemologie und seiner Überzeugung, dass Philosophie ein fester Bestandteil der Naturwissenschaften sei, gelangt er zu der Ansicht, dass intensionale Begriffe und die Grundannahme des Gegenstandsbezugs der philosophischen Erforschung nicht angemessen seien. Fichte teilt die gegensätzliche Ansicht, dass die WL qua Philosophie und einzelne bestimmte Wissenschaften (wie Naturwissenschaften) unterschiedlich sein müssen. Zwar will er die WL als die Wissenschaft der Wissenschaft überhaupt errichten, zielt er damit nicht auf eine Ersetzung der Wissenschaften durch die WL ab. Was Quine als Unbestimmtheit ausweist und deren Annahme in der Ontologie er als vernunftwidrig betrachtet, wird in der WL von Fichte gerade als Bestimmbarkeit anerkannt und als eine Folge der Tätigkeit der Vernunft begründet. Die WL beweist, dass das wissenschaftliche ideale Objekt von dem gegebenen reellen Objekt notwendig unterschieden ist. Deren innige Vereinigung schließt aber jede einseitige Aussonderung aus. Die idealistische Erklärungsart darf allerdings weder im psychologistischen noch im reduktiven Sinne verstanden werden.

## Literaturverzeichnis

- Allais, Lucy (2004), „Kant’s One World: Interpreting ‘Transcendental Idealism’“. In *British Journal for the History of Philosophy*, 12 (4), S. 655–684.
- Berkeley, George, *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Hrsg. von A. A. Luce und T. E. Jessop. London: Thomas Nelson and Sons, 9 Bde., 1948–1957.
- Bird, Graham (2006), *The Revolutionary Kant*. Chicago et al.: Open Court Publishing.
- Breazeale, Daniel (1997), „Der fragwürdige ‚Primat der praktischen Vernunft‘ in Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*.“ In *Fichte-Studien*, 10, S. 253–272.
- Breazeale, Daniel (2001), „Inference, Intuition, and Imagination: On the Methodology and Method of the First Jena Wissenschaftslehre“. In Daniel Breazeale/Tom Rockmore (Hrsg.), *New Essays in Fichte’s Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*. New York: Humanities Book, S. 19–36.
- Breazeale, Daniel (2013), *Thinking Through the Wissenschaftslehre*. Oxford: Oxford University Press.
- Buroker, Jill Vance (2006), *Kant’s Critique of Pure Reason*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Capozzi, Mirella/Rongcaglia, Gino (2009), „Logic and Philosophy of Logic from Humanism to Kant“. In Leila Haaparanta (Hrsg.), *The Development of Modern Logic*. Oxford/New York et al.: Oxford University Press.
- Carnap, Rudolf (1952), „Meaning Postulates“. In *Philosophical Studies*, 3 (5), S. 65–73.
- Cassirer, Ernst (1974), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 3. Hildesheim/New York: Georg Olms.
- Cesa, Claudio (2006), „Praktische Philosophie und Trieblehre bei Fichte“. In Hans Georg von Manz/Günter Zöller (Hrsg.), *Fichtes Praktische Philosophie: Eine systematische Einführung*. Hildesheim: Georg Olms, S. 21–38.
- Crone, Katja (2009), „Wissensrelation und Semantischer Inferentialismus: Fichtes Wissensbegriff im ersten Teil der Wissenschaftslehre von 1805“. In *Fichte-Studien*, 34, S. 89–98.
- Dutilh Novaes, Caterina (2007), *Formalizing Medieval Logical Theories: Suppositio, Consequentiae and Obligationes* (Logic, Epistemology and the Unity of Science, vol. 7). Dordrecht: Springer.

- Fichte, J. G., *Fichtes Werke*. Hrsg. von Immanuel Hermann Fichte. Berlin: de Gruyter. 1971.
- Fichte, J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von H. Gliwitzky, H. Jacob und R. Lauth. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog. 1962-2012.
- Franks, Paul W. (2005), *All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*. Cambridge et al.: Harvard University Press.
- Franks, Paul W. (2007), „From Quine to Hegel: Naturalism, Anti-Realism and Maimon’s Question *Quid Facti*“. In Espen Hammer (Hrsg.), *German Idealism: Contemporary Perspectives*. London: Routledge, S. 50–69.
- Frege, Gottlob (1994). *Funktion, Begriff, Bedeutung*. Hrsg. von Mark Textor. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gaskin, Richard (2008), *The Unity of the Proposition*. Oxford et al.: Oxford University Press.
- Geach, Peter T. (1960), „Ascriptivism“. In *The Philosophical Review*, 69 (2), S. 221–225.
- Geach, Peter T. (1965), „Assertion“. In *The Philosophical Review*, 74 (4), S. 449–465.
- Geach, Peter T. (1980), *Reference and Generality*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Hammacher, Klaus (1996), *Transzendente Theorie und Praxis*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- Hammacher, Klaus (1999), „Die transzendentallogische Funktion des Ich“. In *Fichte-Studien*, 15, S. 31–70.
- Hanewald, Christian (2001), *Apperzeption und Einbildungskraft. Die Auseinandersetzung mit der theoretischen Philosophie Kants in Fichtes früher Wissenschaftslehre*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Hanna, Robert (2015), *Cognition, Content, and the A Priori*. Oxford: Oxford University Press.
- Heis, Jeremy (2014), „The Priority Principle from Kant to Frege“. In *Noûs*, 48 (2), S. 268–297.
- Hintikka, Jaakko (1969), „On Kant’s Notion of Intuition (Anschauung)“. In Terrence Penelhum/John James Macintosh (Hrsg.), *The First Critique: Reflections on Kant’s Critique of Pure Reason*. Belmont, California: Wadsworth, S. 38–53.
- Horstmann, Rolf-Peter (2000), „The Early Philosophy of Fichte and Schelling“. In Karl Ameriks (Hrsg.), *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Hume, David (1748/2007), *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Hrsg. und eingeleitet von Peter Millican. Oxford: Oxford University Press.

Irie, Yukio (2015), „Fichte and Semantic Holism“. In Steven Hoeltzel/Halla Kim (Hrsg.), *Kant, Fichte, and the Legacy of Transcendental Idealism*. Lanham, MD: Lexington Books, S. 169–190.

Kant, Immanuel, *Kants Gesammelte Schriften*. Akademie Ausgabe. Berlin: Reimer, später de Gruyter 1900ff.

Keil, Geert (2002), *Quine zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Kemp Smith, Norman (1905), „The Naturalism of Hume (I)“ und „The Naturalism of Hume (II)“. In *Mind*, 14 (54), S. 149–173, (55), S. 335–347.

Kemp Smith, Norman (1941), *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*. London: Macmillan.

Kutschera, Franz von (2006), *Die Wege des Idealismus*. Paderborn: mentis.

Lauth, Reinhard (1971), „Genèse du Fondement de toute la doctrine de la science de Fichte à partir de ses Méditations personnelles sur l'Elementarphilosophie“. In *Archives de Philosophie*, 34, S. 51–79.

Lee, Seung-Kee (2009), „The Synthetic A Priori in Kant and German Idealism“ In *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 91, S. 288–329.

Leibniz, G. W (1971), *Mathematische Schriften*. Bd. IV. Hrsg. von C. I. Gerhardt. Hildesheim/New York: Georg Olms.

MacFarlane, John (2002), „Frege, Kant, and the Logic in Logicism“. In *The Philosophical Review*, 111 (1), S. 25–65.

Maimon, Salomon (1790/2004), *Versuch über die Transzendentalphilosophie*. Hrsg. von Florian Ehrensperger. Hamburg: Felix Meiner.

Maimon, Salomon. *Gesammelte Werke*. Hrsg. von Valerio Verra. Hildesheim: Georg Olms. 1970.

Mander, W. J. (Hrsg.) (1996), *Perspectives on the Logic and Metaphysics of F. H. Bradley*. Bristol: Thoemmes Press.

Manz, Hans Georg von/Zöller, Günter (Hrsg.) (2006), *Fichtes praktische Philosophie: Eine systematische Einführung*. Hildesheim et al.: Georg Olms.

Millán, Elizabeth (2010), „Fichte and Brentano: Idealism from an Empirical Standpoint and Phenomenology from an Idealist Standpoint“. In Violetta L. Waibel/J. Daniel Breazeale/Tom Rockmore (Hrsg.), *Fichte and the Phenomenological Tradition*. Berlin: De Gruyter, S. 71–96.

Moore, G. E. (1899), „The Nature of Judgment“. In *Mind*, New Series 8, S. 176–193.

- Moore, G. E. (1903), „The Refutation of Idealism“. In *Mind*, New Series 12, S. 433–453.
- Putnam, Hilary (1975), „The meaning of ‘meaning’“. In ders., *Philosophical Papers, Vol. 2: Mind, Language and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 215–271.
- Quine, W. V. O. (1951), „Two Dogmas of Empiricism“. In *The Philosophical Review*, 6 (1), S. 20–40.
- Quine, W. V. O. (1969), *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.
- Quine, W. V. O. (1970), „On the Reasons for Indeterminacy of Translation“. In *The Journal of Philosophy*, 67 (6), S. 178–183.
- Quine, W. V. O. (1985), *Theorien und Dinge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Quine, W. V. O. (1993), „In Praise of Observation Sentences“. In *The Journal of Philosophy*, 90 (3), S. 107–116.
- Quine, W. V. O. (2013), *Word and Object: New Edition*. Cambridge (Massachusetts): MIT Press.
- Radermacher, Hans (1966), „Zum Verhältnis von Faktizität und Reflexion“. In Dieter Henrich/Hans Wagner (Hrsg.), *Subjektivität und Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 253–276.
- Reichenbach, Hans (1920), *Relativitätstheorie und Erkenntnis Apriori*. Berlin: Julius Springer.
- Reinhold, K. L. (1790/2004), *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*. Bd. 1. Hrsg. und eingeleitet von Faustino Fabbianelli. Hamburg: Felix Meiner.
- Reinhold, K. L. (1791/1790/1978), *Über das Fundament des philosophischen Wissens. Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*. Hrsg. und eingeleitet von Wolfgang H. Schrader. Hamburg: Felix Meiner.
- Russell, Bertrand (1959), *My Philosophical Development*. New York: Simon and Schuster.
- Sarkar, Sahotra/Pfeiffer, Jessica (Hrsg.) (2006), *The Philosophy of Science: An Encyclopedia*. New York: Routledge.
- Schäfer, Rainer (2006), *Johann Gottlieb Fichtes ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‘ von 1794*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schopenhauer, Arthur (1939), *Sämtliche Werke*. Bd. 6: Parerga und Paralipomena, Zweiter Band. Leipzig: Brockhaus.



Schulze, G. E (1792/1911), *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie nebst einer Vertheidigung des Scepticismus gegen die Anmaaßungen der Vernunftkritik*. Hrsg. von der Kantgesellschaft. Berlin: Reuther & Reichard.

Speaks, Jeff (2016), „Theories of Meaning“. In Edward N. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/meaning/>.

Stang, Nicholas F. (2016), „Kant’s Transcendental Idealism“. In Edward N. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/kant-transcendental-idealism/>.

Stolzenberg, Jürgen (Hrsg.) (2007), *Kant und der Frühidealismus*. Hamburg: Felix Meiner.

Strawson, Peter F. (1966), *The Bounds of Sense*. London: Methuen.

Stroud, Barry (1977), *Hume*. London: Routledge.

Thielke, Peter (2001), „Getting Maimon’s Goad: Discursivity, Skepticism, and Fichte’s Idealism“ In *Journal of the History of Philosophy*, 39 (1), S. 101–134.

Turbayne, Colin M. (1955), „Kant’s Refutation of Dogmatic Idealism“. In *The Philosophical Quarterly*, 5 (20), S. 225–244.

Van Cleve, James (2003), *Problems from Kant*. New York/Oxford: Oxford University Press.

Waibel, Violetta L (2007), „Das ‚System der Freiheit‘ und die ‚Feßeln der Dinge‘. Fichtes Begründung der Gegenstandskonstitution (1794/95)“. In Jürgen Stolzenberg (Hrsg.), *Kant und der Frühidealismus*. Hamburg: Felix Meiner, S. 103–128.

White, Morton G. (1950), „The Analytic and Synthetic: An Untenable Dualism“. In Sidney Hook (Hrsg.), *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*. New York: The Dial Press, S. 316–330.

Wilkerson, T. E. (1976), *Kant’s Critique of Pure Reason: A Commentary for Students*. Oxford: Oxford University Press.

Zöllner, Günter (1998), *Fichte’s Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zöllner, Günter (2013), *Fichte lesen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.